Colecţia PLURAL

Coperta colecţiei: Silviu Lupescu

Pe copertă : Miró, *Interior olandez I,* 1928,
Museum of Modern Art, New York

Henri Bergson
La pensée et le mouvant
Librairie Félix Alcan, Paris, 1944

Editura POLIROM, B-dul Copou nr. 3
P.O. Box 266, 6600 Iaşi, ROMANIA

Copyright © 1995
by POLIROM Co. S.A. Iaşi
pentru prezenta traducere

ISBN 973-97410-3-7

Printed in ROMANIA

Henri Bergson

GÎNDIREA ŞI MIŞCAREA

Traducere de Ingrid Ilinca

POLIROM
Iaşi, 1995

Cuvînt înainte

Culegerea de faţă cuprinde mai întîi două eseuri introductive scrise special pentru ea şi, în consecinţă, inedite. Ocupă cam o treime din volum. Celelalte sînt articole şi conferinţe apărute în Franţa sau în străinătate, majoritatea de negăsit astăzi. Toate datează din perioada cuprinsă între 1903 şi 1923. Ele abordează în principal metoda pe care ne credem îndreptăţiţi s-o recomandăm filozofului. Obiectul celor două eseuri introductive constă practic în căutarea originii şi definirea direcţiei imprimate cercetării de respectiva metodă.

Într-o carte apărută în 1919 sub titlul de *Energia spirituală* reuniserăm „eseuri şi conferinţe" vizînd cîteva dintre rezultatele analizelor noastre. Această nouă culegere, în care se află adunate laolaltă „eseuri şi conferinţe" relative, de astă dată, la munca de cercetare însăşi, va fi complementară celei dintîi.

Delegates of the Clarendon Press din Oxford au avut amabilitatea de a ne autoriza reproducerea în prezentul volum a două conferinţe pe care le-am susţinut în 1911 la Universitatea din Oxford, editate de către ei. Le adresăm pe această cale întreaga noastră gratitudine.

H.B.

I
INTRODUCERE (PARTEA ÎNTÎI)

Creştere a adevărului. Mişcare retrogradă a adevărului

Despre precizie în filozofie. – Sistemele. – De ce au neglijat ele problema Timpului. – Ce devine cunoaşterea cînd i se reintegrează consideraţiile asupra duratei. – Efecte retroactive ale judecăţii adevărate. – Iluzia prezentului în trecut. – Despre istorie şi explicaţiile istorice. – Logica retrospecţiei.

Ceea ce îi lipseşte filozofiei în special este precizia. Sistemele filozofice nu sînt croite pe măsura realităţii în care trăim. Sînt prea largi pentru ea. Examinaţi un astfel de sistem ales cu grijă : veţi vedea că s-ar aplica foarte bine unei lumi unde n-ar mai exista nici plante, nici animale, nimic altceva decît oameni ; unde oamenii n-ar mai avea nevoie să bea şi să mănînce ; unde ei n-ar dormi, n-ar visa şi nici n-ar bate cîmpii ; unde s-ar naşte bătrîni şi ar sfîrşi copii ; unde energia ar urca panta degradării ; unde toate ar merge de-a-ndoaselea şi ar fi cu susul în jos. Un sistem adevărat este un ansamblu de concepţii atît de abstracte şi, în consecinţă, atît de vaste, încît ar cuprinde tot ce este posibil, chiar imposibil, în marginea realului. O explicaţie considerată satisfăcătoare trebuie să se muleze perfect după obiectul sistemului : fără goluri, fără interstiţii unde să-şi facă loc vreo altă explicaţie. Numai ea i se potriveşte acestui obiect, numai obiectul în cauză îi corespunde. Astfel ar putea fi expli-

caţia ştiinţifică. Ea presupune precizia absolută şi evidenţa completă sau progresivă. Oare am putea spune acelaşi lucru despre teoriile filozofice ?

Odinioară, ni se păruse că o anumită doctrină face excepţie şi, de aceea, ne ataşasem de ea în prima tinereţe. Filozofia lui Spencer îşi propunea să ia amprenta lucrurilor şi să se modeleze pe detaliul faptelor. Fireşte, îşi căuta punctul de sprijin tot în generalităţi vagi. Intuiam bine slăbiciunea din *Premiers Principes*. Dar ea părea să vină din faptul că autorul, insuficient pregătit, nu putuse să aprofundeze „ideile ultime" ale mecanicii. Am fi vrut să reluăm această parte a operei sale, să o completăm şi să o consolidăm. Ne-am străduit pe măsura propriilor puteri. Astfel, am fost conduşi în faţa ideii de timp. Dar acolo ne aştepta o surpriză.

Am fost cu adevărat uimiţi să vedem în ce fel timpul real, deţinînd rolul principal în orice filozofie a evoluţiei, se sustrage matematicii. Fiind esenţialmente trecător, abia apare una dintre părţile sale şi alta se pregăteşte să-i ia locul. Suprapunerea a două părţi în vederea măsurării este deci imposibilă, inimaginabilă, de neconceput. Fără îndoială, în orice măsurătoare intră un element de convenţie şi rareori două mărimi, zise egale, pot fi direct suprapuse. Este totuşi necesar ca suprapunerea să fie posibilă pentru unul din aspectele sau efectele caracteristice pentru acele mărimi : atunci, acest efect, acest aspect sînt ceea ce se măsoară. Or, în cazul timpului, ideea de suprapunere ar duce la absurd, pentru că orice efect al duratei ce ar putea fi suprapus lui însuşi, fiind în consecinţă măsurabil, s-ar defini prin absenţa duratei. Din perioada anilor de colegiu, ştiam bine că durata se măsoară prin

traiectoria unui mobil şi că timpul matematic este o dreaptă ; dar încă nu remarcasem că această operaţie se detaşează radical de toate celelalte operaţii de măsurare, căci ea nu se exercită asupra unui aspect sau a unui efect reprezentativ pentru ceea ce vrem să măsurăm, ci asupra a ceea ce-l elimină. Dreapta de măsurat este imobilă, timpul înseamnă mobilitate. Dreapta este gata făcută, timpul este ceea ce se face şi chiar ceea ce face ca totul să se facă. Niciodată măsurarea timpului nu are drept obiect durata ca durată ; calculăm doar un anumit număr de extremităţi ale intervalelor sau de *momente*, adică, pe scurt, opriri virtuale ale timpului. Dacă admitem că un eveniment se va produce după un anumit timp *t*, înseamnă că vom fi calculat, pînă atunci, un număr *t* de simultaneităţi de un anumit fel. Între simultaneităţi se va întîmpla tot ce dorim. Timpul s-ar putea accelera enorm, chiar la infinit : nimic nu se va schimba pentru matematician, fizician sau astronom. Totuşi, pentru conştiinţă (mă refer, firește, la o conştiinţă independentă de mişcările intra-cerebrale) diferenţa ar fi profundă. De la o zi la alta, de la o oră la alta, oboseala aşteptării n-ar mai fi aceeaşi pentru ea. Ştiinţa n-are cum să ţină cont de aşteptarea determinată şi de cauza ei exterioară : chiar atunci cînd se ocupă de timpul care se derulează sau se va derula, ea îl tratează ca şi cum s-ar fi derulat deja. Este cu totul firesc să se întîmple aşa. Rolul ei este de a prevedea. Ştiinţa extrage şi reţine din lumea materială ceea ce este susceptibil să se repete şi să se calculeze şi, în consecinţă, ceea ce nu durează. Ea nu face decît să insiste în direcţia simţului comun, el însuşi punct de plecare al ştiinţei ; de obicei, cînd vorbim despre timp, ne gîndim la măsura duratei şi nu la durata însăşi. Dar

simţim şi trăim această durată eliminată de ştiinţă, dificil de conceput şi de exprimat. Dacă am căuta să vedem ce este ea? Dar durata, cum s-ar înfăţişa ea conştiinţei atunci cînd aceasta din urmă n-ar vrea decît s-o vadă fără s-o măsoare, s-o surprindă fără s-o oprească, cînd şi-ar deveni sieşi obiect şi atunci cînd, spectatoare şi actriţă, spontană şi chibzuită, ar apropia pînă la a le face să coincidă atenţia pe cale de a se fixa şi timpul care fuge?

Aceasta era întrebarea. Cu ea am pătruns în domeniul vieţii interioare, neabordat de noi pînă atunci. Am recunoscut cu repeziciune insuficienţa concepţiei asociaţioniste a spiritului. Comună celor mai mulţi psihologi şi filozofi ai timpului, concepţia respectivă era efectul unei recompuneri artificiale a vieţii conştiente. Oare ce ar aduce viziunea directă, imediată, fără interpunerea prejudecăţilor? O lungă serie de reflecţii şi de analize ne-a făcut să îndepărtăm una cîte una toate prejudecăţile, să abandonăm multe idei acceptate altădată fără rezervă; în final, am crezut că regăsim durata interioară pură, a cărei continuitate nu este nici unitate, nici multiplicitate şi nu intră în nici unul din cadrele noastre. Nimic mai firesc decît dezinteresul ştiinţei faţă de durată; poate că funcţia ei este tocmai aceea de a ne compune o lume unde să putem eluda efectele timpului, pentru a ne face activitatea mai uşoară. Dar cum a putut filozofia lui Spencer, o doctrină a evoluţiei, să închidă ochii la ceea ce înseamnă însăşi schimbarea, deşi fusese concepută pentru a urmări realul în mobilitatea sa, progresul său şi împlinirea lui interioară?

Mai tîrziu, întrebarea de mai sus avea să ne facă să reluăm problema evoluţiei vieţii ţinînd seama de timpul real; am descoperit atunci că „evoluţionismul" lui Spencer trebuia revizuit

aproape în întregime. Pentru moment, ne captiva viziunea asupra duratei. Trecînd în revistă sistemele, ne-am dat seama că filozofii nu s-au ocupat de ea cîtuşi de puţin. De-a lungul întregii istorii a filozofiei, timpul şi spaţiul au fost puse pe acelaşi plan şi tratate ca lucruri de acelaşi gen. Studiem spaţiul, îi determinăm natura şi funcţia, apoi transferăm timpului concluziile obţinute. Astfel, teoria spaţiului şi cea a timpului sînt complementare. Pentru a trece de la una la alta a fost suficient să se schimbe un cuvînt : s-a înlocuit „juxtapunere" prin „succesiune". Durata reală a fost ocolită în mod sistematic. De ce ? Ştiinţa o face pe bună dreptate ; dar metafizica, premergătoare ştiinţei, acţiona în acelaşi fel şi nu avea aceleaşi motive. Examinînd doctrinele, ni s-a părut că limbajul a jucat aici un rol important. Durata se exprimă întotdeauna prin întindere. Termenii care desemnează timpul sînt împrumutaţi din limbajul spaţiului. Cînd evocăm timpul, spaţiul răspunde la apel. Metafizica a fost nevoită să se adapteze obiceiurilor lingvistice, ele însele conforme cu cele ale simţului comun.

Dar dacă ştiinţa şi simţul comun se pun aici de acord, dacă inteligenţa, spontană sau reflexivă, îndepărtează timpul real, nu cumva rolul intelectului nostru o cere ? Aşa ceva am observat studiind structura intelectului uman. Ni s-a dovedit că una din funcţiile lui era tocmai aceea de a masca durata, fie în mişcare, fie în schimbare.

Este vorba despre mişcare ? Din ea intelectul nu reţine decît o serie de poziţii : mai întîi un punct atins, apoi încă unul şi încă unul. I se reproşează intelectului că între aceste puncte se petrece ceva ? Imediat intercalează noi poziţii, şi tot aşa la nesfîrşit. Îşi întoarce privirile de la *tranziţie*. Dacă insistăm, se

descurcă în aşa fel încît mobilitatea, alungată în intervale din ce în ce mai restrînse, pe măsură ce sporeşte numărul poziţiilor considerate, se retrage, se îndepărtează, dispare în infinitezimal. Nimic mai normal, mai ales dacă inteligenţa este menită să pregătească şi să călăuzească acţiunea noastră asupra lucrurilor. Acţiunea se exercită cu uşurinţă numai asupra punctelor fixe ; inteligenţa noastră caută fixitatea ; ea se întreabă unde este, unde va fi, pe unde *trece* mobilul. Chiar dacă notează momentul trecerii, chiar dacă pare să se intereseze de durată, ea se limitează la a constata simultaneitatea a două opriri virtuale : oprirea mobilului considerat şi oprirea unui alt mobil despre a cărui cursă se presupune a fi cea a timpului. Ea vrea să aibă de-a face doar cu imobilităţi, reale sau posibile. Să lăsăm la o parte reprezentarea intelectuală a mişcării desenate ca o serie de poziţii. Să ne ocupăm direct de mişcare, s-o privim fără concept interpus : o vom găsi simplă şi unitară. Să mai avansăm ; vedem că ea coincide cu una din mişcările reale de netăgăduit, absolute, produse de noi înşine. De această dată, deţinem mobilitatea în esenţa ei şi simţim că ea se confundă cu un efort a cărui durată este o continuitate indivizibilă. De cum un anumit spaţiu va fi fost străbătut, inteligenţa, în căutarea fixităţii, presupune prea tîrziu că mişcarea *s-a aplicat* acestui spaţiu (ca şi cum mişcarea şi imobilitatea ar putea să coincidă) şi că mobilul este, rînd pe rînd, în fiecare dintre punctele dreptei de parcurs. Se poate spune cel mult că *ar fi fost* dacă s-ar fi oprit mai devreme, dacă am fi făcut, în vederea unei mişcări mai scurte, un efort cu totul diferit. De aici la a vedea în mişcare numai o serie de poziţii nu-i decît un pas ; durata mişcării se va descompune în

„momente" corespunzătoare fiecărei poziţii. Dar momentele timpului şi poziţiile mobilului nu sînt decît instantanee luate de intelectul nostru din continuitatea mişcării şi a duratei. Prin juxtapunerea secvenţelor se ajunge la un succedaneu practic al timpului şi al mişcării adaptat la exigenţele limbajului, urmînd să se conformeze cerinţelor calculelor ; dar nu-i decît o recompunere artificială. Timpul şi mişcarea sînt altceva.

Acelaşi lucru se întîmplă cu schimbarea. Intelectul o descompune în stări succesive şi distincte, socotite invariabile. Să analizăm mai de aproape fiecare din aceste stări ; ne dăm seama că variază, ne întrebăm cum ar putea dura dacă nu s-ar schimba ? Intelectul o înlocuieşte repede printr-o serie de stări mai scurte, putînd fi şi ele descompuse la rîndul lor, şi tot aşa la infinit. Totuşi, cum să nu vedem că esenţa duratei este curgerea şi că, prin alăturarea a ceea ce este stabil, nu se va face niciodată ceva care să dureze ? Nu stările, simple instantanee luate în cursul schimbării, sînt reale ; ci, dimpotrivă, reale sînt fluxul, continuitatea tranziţiei, însăşi schimbarea. Cea din urmă este indivizibilă, substanţială chiar. Inteligenţa se încăpăţînează s-o considere inconsistentă, să-i asocieze un suport oarecare pentru că a înlocuit-o cu o serie de stări juxtapuse ; dar multiplicitatea este artificială, după cum artificială este şi unitatea restabilită. Avem aici un neîntrerupt impuls către schimbare – o schimbare mereu prinsă de ea însăşi într-o durată amplificată la nesfîrşit.

Asemenea reflecţii iscau în mintea noastră multe îndoieli şi, totodată, mari speranţe. Ne spuneam că problemele metafizicii poate nu fuseseră puse cum se cuvine, dar că, tocmai din acest motiv, nu le mai priveam ca fiind

„veşnice", adică de nerezolvat. Metafizica datează de cînd Zenon din Elea a semnalat contradicţiile inerente mişcării şi schimbării, aşa cum şi le reprezintă inteligenţa noastră. Filozofii din vechime şi cei moderni s-au străduit, printr-o muncă intelectuală din ce în ce mai rafinată, să depăşească şi să ocolească dificultăţile ridicate de reprezentarea intelectuală a mişcării şi a schimbării. Astfel, metafizica a fost călăuzită spre a cerceta realitatea lucrurilor deasupra timpului, dincolo de ceea ce se mişcă şi se schimbă şi, în consecinţă, în afara celor percepute de simţurile şi conştiinţa noastră. De atunci, ea n-a mai putut fi decît un aranjament de concepte mai mult sau mai puţin artificiale, o construcţie ipotetică. Pretindea că depăşeşte experienţa ; în realitate, nu făcea decît să înlocuiască experienţa dinamică şi deplină, susceptibilă de o aprofundare sporită, încărcată de revelaţii, printr-un extract fixat, secătuit, golit, printr-un sistem de idei generale, abstracte, rezultate din această experienţă sau, mai degrabă, din straturile ei superficiale. Tot atît ar merita să se vorbească despre învelişul din care se desprinde fluturele şi să se pretindă că fluturele zburător, schimbător, viu îşi găseşte raţiunea de a fi şi împlinirea în fixitatea membranei. Dimpotrivă, să lăsăm deoparte învelişul. Să trezim crisalida. Mişcării să-i înapoiem mobilitatea, schimbării să-i restituim fluiditatea, iar timpului – durata. Cine ştie dacă nu cumva „marile probleme" de nerezolvat nu vor fi rămînînd încrustate pe înveliş ? Ele nu privesc nici mişcarea, nici schimbarea şi nici timpul, ci învelişul conceptual pe nedrept confundat cu ele sau considerat drept echivalentul lor. Metafizica va deveni însăşi experienţa. Durata se va dezvălui aşa cum este ea, creaţie continuă, revărsare neîncetată a noutăţii.

Este ceea ce reprezentarea obişnuită a mişcării şi a schimbării ne împiedică să vedem. Dacă mişcarea este o serie de poziţii, iar schimbarea o serie de stări, timpul este făcut din părţi distincte şi juxtapuse. Fireşte, mai spunem că ele se succed, dar succesiunea lor seamănă cu aceea a imaginilor unui film cinematografic ; filmul s-ar putea derula de zece, o sută, o mie de ori mai repede fără să modifice ceva în ceea ce se derulează ; dacă ar merge infinit mai repede, dacă derularea (de acum, în afara aparatului) ar deveni instantanee, imaginile ar rămîne aceleaşi. Succesiunea astfel înţeleasă nu aduce nimic în plus ; mai degrabă suprimă ceva ; marchează o insuficienţă ; traduce o infirmitate a percepţiei condamnate să detalieze filmul imagine cu imagine în loc să-l surprindă global. Pe scurt, timpul astfel imaginat nu-i decît un spaţiu ideal în care presupunem că toate evenimentele trecute, prezente şi viitoare sînt rînduite şi, în plus, împiedicate să ni se înfăţişeze în bloc ; derularea în durată ar fi tocmai această neisprăvire, adăugarea unei cantităţi negative. Conştient sau inconştient, aşa gîndesc cam toţi filozofii, de altfel în conformitate cu exigenţele intelectului, cu necesităţile limbajului, cu simbolismul ştiinţei. *Nici unul n-a căutat însuşirile pozitive ale timpului.* Ei consideră succesiunea drept o coexistenţă ratată, iar durata – ca o renunţare la veşnicie. Iată de ce ei nu reuşesc, orice ar face, să-şi reprezinte noutatea radicală şi imprevizibilul. Nu vorbesc numai de filozofii convinşi de existenţa unei înlănţuiri atît de riguroase a fenomenelor şi a evenimentelor, încît efectele trebuie să se deducă din cauze ; aceia îşi imaginează că viitorul este dat în prezent, că, teoretic, el este vizibil şi, în consecinţă, nu va aduce nimic

nou. Dar şi aceia, foarte puţini la număr, care au crezut în liberul arbitru, l-au redus la o simplă „alegere" între două sau mai multe poziţii, ca şi cum aceste poziţii ar fi „posibili" dinainte conturaţi, iar voinţa s-ar limita să „realizeze" unul dintre ei. Chiar fără să-şi dea seama, ei recunosc că totul este dat. Despre o acţiune cu totul nouă (măcar pe dinăuntru), fără a fi preexistat în nici un fel realizării sale, nici măcar sub forma posibilului pur, ei par să nu-şi imagineze nimic. Totuşi, aşa se prezintă acţiunea liberă. Dar pentru a o percepe astfel şi pentru a ne reprezenta orice creaţie, noutate sau imprevizibilitate, trebuie să ne situăm din nou în durata pură.

Prin urmare, încercaţi să vă imaginaţi astăzi acţiunea pe care o veţi îndeplini mîine, chiar dacă nu ştiţi ceea ce veţi face. Imaginaţia evocă, poate, mişcarea de executat ; dar din cele gîndite şi simţite în timpul executării nu veţi putea şti nimic de astăzi, pentru că starea sufletească de mîine va cuprinde toată viaţa trăită pînă atunci şi, în plus, ceea ce va adăuga acel moment deosebit. Pentru a umple dinainte această stare cu conţinutul necesar, v-ar trebui tocmai timpul de azi pînă mîine, căci n-aţi putea micşora cu nici o clipă viaţa psihologică fără a-i schimba conţinutul. Aţi putea scurta durata unei melodii fără s-o denaturaţi ? Viaţa interioară este însăşi melodia. Presupunînd, deci, că ştiţi ce anume veţi face mîine, nu prevedeţi din acţiune decît configuraţia ei exterioară ; orice străduanie de a-i imagina dinainte interiorul va ocupa o durată şi, din prelungire în prelungire, această durată vă va conduce pînă în momentul înfăptuirii actului, cînd nu mai poate fi vorba de a-l prevedea. Ce se va întîmpla dacă acţiunea este cu adevărat liberă, adică creată în momentul îndeplinirii ei

pe de-a-ntregul, atît în desenul ei exterior, cît şi în coloraţia sa internă ?

Între o evoluţie ale cărei faze continue se întrepătrund printr-un fel de creştere interioară şi o derulare ale cărei părţi distincte se juxtapun există o diferenţă radicală. Am putea desface evantaiul din ce în ce mai repede, chiar instantaneu ; el va prezenta mereu aceeaşi broderie imprimată pe mătase. Dar oricît de puţin am accelera sau încetini evoluţia reală, ea se modifică, interior, cu totul. Accelerarea sau încetinirea înseamnă tocmai modificarea internă. Conţinutul ei se face una cu durata.

Este adevărat că, alături de conştiinţele care trăiesc durata incompresibilă şi inextensibilă, există sisteme materiale deasupra cărora timpul nu face altceva decît să alunece. Despre fenomenele succesive se poate spune într-adevăr că sînt desfacerea unui evantai sau, mai degrabă, derularea unui film cinematografic. Dinainte calculabile, ele preexistau realizării lor sub forma posibililor (*les possibles*). Astfel sînt sistemele studiate de astronomie, fizică şi chimie. În ansamblul său, universul material formează oare un sistem de acest gen ? Cînd ştiinţa presupune aşa ceva, ea înţelege să lase pur şi simplu deoparte, în univers, tot ceea ce nu-i calculabil. Dar filozoful, nedorind să lase nimic deoparte, este obligat să constate că stările lumii materiale sînt contemporane cu istoria conştiinţei noastre. Cum conştiinţa durează, trebuie ca acele stări să se lege cumva de durata reală. Teoretic, filmul cuprinzînd desenele stărilor succesive ale unui sistem în întregime calculabil s-ar putea derula cu o viteză oarecare fără să se schimbe ceva. De fapt, viteza este determinată, de vreme ce derularea filmului corespunde unei anumite durate a vieţii noastre interioare – acestei durate şi nu

alteia. După toate aparenţele, filmul în derulare este legat de conştiinţa care derulează şi îi reglează mişcarea. Cînd vrem să preparăm un pahar cu apă îndulcită, trebuie să aşteptăm ca zahărul să se dizolve. Necesitatea aşteptării este faptul semnificativ. Ea înseamnă că, dacă putem decupa din univers sisteme în cazul cărora timpul nu-i altceva decît o abstracţie, o relaţie, un număr, universul însuşi este altceva. Dacă l-am putea cuprinde în întregime, lipsit de organicitate, dar cu forme de existenţă organizate, l-am vedea căpătînd mereu înfăţişări la fel de originale şi de imprevizibile ca stările de conştiinţă.

Ne este atît de greu să distingem între succesiunea în durata adevărată şi juxtapunerea în timpul spaţial, între o evoluţie şi o derulare, între noutatea radicală şi rearanjarea preexistentului, în sfîrşit, între creaţie şi simplă alegere, încît n-am putea lămuri această distincţie din mai multe perspective totodată. Să spunem că, în durată, văzută ca evoluţie creatoare, există o perpetuă creare a posibilităţii şi nu numai a realităţii. Mulţi se vor împotrivi să admită, căci întotdeauna vor crede că un eveniment nu s-ar fi produs, dacă nu s-ar fi putut produce ; aşa încît, înainte de a fi real, el trebuie să fi fost posibil. Priviţi mai îndeaproape : veţi vedea că „posibilitatea" înseamnă două lucruri cu totul diferite şi că, de cele mai multe ori, oscilăm între unul şi celălalt, profitînd involuntar de sensul cuvîntului. Cînd un muzician compune o simfonie, opera lui era posibilă înainte de a fi fost reală ? Da, dacă prin asta înţelegem că nu există vreun obstacol de netrecut în calea realizării ei. Dar de la sensul negativ al cuvîntului, trecem fără să ne dăm seama la sensul lui pozitiv ; ne imaginăm că orice lucru produs ar fi putut fi

surprins dinainte de vreo minte suficient informată şi că el ar preexista, sub formă de idee, realizării lui ; concepţie absurdă în cazul unei opere de artă, căci simfonia este făcută de îndată ce muzicianul are ideea ei precisă şi completă. Nici în mintea artistului, nici în mintea oricui altcuiva, comparabilă cu a noastră, fie ea impersonală sau pur şi simplu virtuală, simfonia nu se întemeiază pe calitatea de posibil înainte de a fi reală. Dar n-am putea spune la fel despre o stare oarecare din univers, considerat cu toate fiinţele vii şi conştiente ? Nu este ea mai plină de noutate şi de imprevizibilitate radicală decît simfonia celui mai renumit maestru ?

Totuşi, dăinuie convingerea următoare : chiar dacă n-ar fi fost concepută înainte de a se produce, ea *ar fi putut* să fie astfel şi, în acest sens, figurează dintotdeauna, sub formă de posibil, în vreo inteligenţă reală sau virtuală. Cercetînd temeinic această iluzie, am vedea că ea ţine de însăşi esenţa intelectului nostru. Lucrurile şi evenimentele se produc în momente determinate ; judecata asupra apariţiei lucrului sau evenimentului nu poate veni decît după ele, deci are o dată. Dar data se şterge imediat, în virtutea principiului înrădăcinat în mintea noastră, conform căruia orice adevăr este veşnic. Dacă judecata este adevărată în prezent, ni se pare că trebuie să fi fost astfel dintotdeauna. Nu-i nimic dacă n-a fost încă formulată : se stabileşte de drept, înainte de a fi fost prezentată de fapt. Astfel, fiecărei afirmaţii adevărate îi atribuim un efect retroactiv sau, mai degrabă, îi imprimăm o mişcare retrogradă. Ca şi cum o judecată ar fi putut să preexiste termenilor care o compun! Ca şi cum aceşti termeni n-ar data de la apariţia obiectelor reprezentate ! Ca şi cum lucrul sau ideea

lucrului, realitatea sau posibilitatea lui n-ar fi fost create dintr-odată atunci cînd este vorba de o formă cu totul nouă, zămislită de artă sau de natură.

Nenumărate sînt consecinţele acestei iluzii[1]. Aprecierea oamenilor şi a evenimentelor este cu totul pătrunsă de credinţa în valoarea retrospectivă a judecăţii adevărate, în mişcarea retrogradă efectuată automat în timp de adevărul odată stabilit. Prin simplul fapt că se îndeplineşte, realitatea îşi proiectează umbra îndărăt, într-un trecut îndepărtat la nesfîrşit ; astfel, ea pare să preexiste, sub formă de posibil, propriei realizări. De aici, o greşeală deformatoare a concepţiei asupra trecutului ; de aici, pretenţia de a anticipa cu orice prilej viitorul. Ne întrebăm, de pildă, ce se va-ntîmpla cu arta, literatura, civilizaţia de mîine ; ne imaginăm, în mare, curba evolutivă a societăţilor ; ajungem să prezicem evenimentele în amănunt. Fireşte că, odată împlinită, vom putea întotdeauna să legăm realitatea de evenimentele precedente şi de circumstanţele în care s-a produs ; dar o realitate cu totul diferită (deloc *oarecare*, ce-i drept) poate fi la fel de bine legată de aceleaşi circumstanţe şi de aceleaşi evenimente, abordate pe altă latură. Dacă s-ar considera *toate* laturile prezentului pentru a-l prelungi în toate direcţiile, s-ar obţine de pe acum toţi posibilii, iar viitorul, presupunînd că poate s-o facă, va alege dintre ei ? Dar, mai întîi, prelungirile înseşi vor putea fi adăugiri de noi calităţi, create pe de-a-ntregul, absolut im-

1. Asupra acestor consecinţe şi, mai general, asupra credinţei în *valoarea retrospectivă* a judecăţii adevărate, asupra *mişcării retrograde a adevărului*, am discutat mai amănunţit într-o serie de conferinţe prezentate la Columbia University (New York) în ianuarie-februarie 1913. Ne mărginim aici la cîteva indicaţii.

previzibile ; apoi, o latură a prezentului nu există ca „latură" decît atunci cînd atenţia a izolat-o, practicînd o decupare de o anumită formă în ansamblul circumstanţelor actuale ; şi atunci, cum ar exista „toate laturile" prezentului înainte de a fi fost create, prin evenimentele ulterioare, formele originale ale decupărilor practicate de atenţia noastră ? Deci, laturile nu aparţin decît retrospectiv prezentului de altă dată, adică trecutului ; şi n-au mai multă realitate în acest prezent, cînd era încă prezent, decît au în prezentul actual simfoniile viitorilor muzicieni. Să luăm un exemplu simplu : nimic nu ne împiedică astăzi să legăm romantismul secolului al XIX-lea de ceea ce era deja romantic la clasici. Dar aspectul romantic al clasicismului nu s-a desprins decît prin efectul retroactiv al romantismului odată apărut. Dacă n-ar fi existat un Rousseau, un Chateaubriand, un Vigny, un Victor Hugo, nu numai că n-am fi remarcat-o niciodată, ci *n-ar fi existat în realitate* romantism la clasicii de altă dată. Romantismul clasicilor nu se realizează decît prin decupajul unui anumit aspect din sfera lor, iar decuparea, cu forma ei particulară, nu exista în literatura clasică înaintea apariţiei romantismului, tot aşa cum nu există în norul trecător desenul amuzant observat de un artist prin organizarea masei amorfe după bunul său plac. Romantismul a acţionat retroactiv asupra clasicismului precum desenul artistului asupra norului. El şi-a creat retroactiv prefigurarea în trecut şi propria-i explicaţie prin antecedente.

Este totuna cu a spune că avem nevoie de o întîmplare fericită, de un noroc ieşit din comun, ca să surprindem în realitatea de acum tocmai ceea ce va prezenta un interes deosebit pentru istoricul de mîine. Cînd istoricul va analiza prezentul nostru, el va căuta aici explicaţia

prezentului său şi, mai ales, elementele de noutate cuprinse în prezentul său. Astăzi nu putem avea nici o idee despre noutate, dacă tot trebuie să fie o creaţie. Deci, cum am putea-o lua drept model pentru a alege acum dintre fapte pe cele ce trebuie înregistrate sau, mai degrabă, pentru a fabrica fapte prin decuparea realităţii prezente în funcţie de această indicaţie? Aspectul capital al timpurilor moderne este instaurarea democraţiei. Faptul că semne premergătoare găsim şi în trecut, aşa cum a fost el descris de cei dinainte, este de necontestat; dar poate că n-ar fi notat indicaţiile cele mai interesante decît dacă ar fi ştiut că umanitatea mergea în această direcţie; or, direcţia acestei mişcări nu era atunci mai marcată decît o alta sau, pur şi simplu, nu exista încă, fiind creată prin mişcarea însăşi, adică prin mersul înainte al oamenilor, care au conceput şi realizat progresiv democraţia. În ochii noştri, semnele premergătoare sînt semne pentru că acum le cunoaştem parcursul, pentru că parcursul a fost efectuat. Nici parcursul, nici direcţia şi, în consecinţă, nici intervalul de timp nu erau date cînd se produceau aceste fapte; deci, ele nu erau încă semne. Să mergem mai departe. Spuneam că faptele cele mai importante în această privinţă au putut fi neglijate de către contemporani. Adevărul este că cele mai multe dintre ele nu existau ca fapte la timpul respectiv; ele ar exista pentru noi, retrospectiv, dacă acum am putea reînvia în întregime epoca şi dacă am proiecta pe blocul nefragmentat al realităţii de atunci fascicolul de lumină cu o formă cu totul deosebită, numită ideea democratică; porţiunile astfel luminate, decupate din întreg după contururi la fel de originale şi de imprevizibile ca desenul unui maestru, ar fi faptele pregătitoare ale democraţiei. Pe scurt,

pentru a transmite urmaşilor noştri explicaţia, prin antecedente, a evenimentului cheie al timpului lor, ar trebui ca evenimentul să ni se fi înfăţişat sub ochi şi să nu fi existat durata reală. Transmitem generaţiilor viitoare ceea ce ne interesează, ceea ce atenţia noastră cercetează şi chiar reliefează în lumina evoluţiei din trecut şi nu ceea ce viitorul va fi făcut captivant pentru ele prin crearea unui nou interes, prin noua direcţie imprimată atenţiei lor. Cu alte cuvinte, originile istorice ale prezentului, prin aspectele lui cele mai importante, n-ar putea fi complet lămurite, căci le-am reconstitui integral numai dacă trecutul ar fi putut fi exprimat de către contemporani în funcţie de un viitor nedeterminat şi, chiar prin aceasta, imprevizibil.

Să luăm o culoare, portocaliul, de pildă[1]. Pentru că mai cunoaştem roşul şi galbenul, putem să considerăm portocaliul galben într-un sens şi roşu în celălalt şi să spunem că este un compus din galben şi roşu. Dar să presupunem că, portocaliul existînd ca atare, nici galbenul, nici roşul n-ar fi apărut în lume : portocaliul ar fi deja compus din cele două culori ? Evident că nu. Senzaţia de roşu şi senzaţia de galben, implicînd un întreg mecanism nervos şi cerebral şi, în acelaşi timp, anumite dispoziţii speciale ale conştiinţei, sînt creaţii ale vieţii ; ele s-au produs, dar ar fi putut foarte bine să nu se producă ; dacă n-ar fi existat niciodată, nici pe planeta noastră, nici în altă parte, fiinţe care să încerce cele două senzaţii, cea de portocaliu ar fi fost una simplă ; niciodată galbenul şi roşul n-ar fi fost considerate componente sau aspecte ale portocaliului. Trebuie să recunosc

1. Studiul de faţă a fost scris înintea cărţii noastre *Les deux sources de la morale et de la religion*, în care am folosit aceeaşi comparaţie.

că logica obişnuită se împotriveşte. Ea spune : „De vreme ce senzaţiile de galben şi roşu intră astăzi în compoziţia celei de portocaliu, ele se aflau acolo dintotdeauna, chiar dacă a fost un timp cînd nu existau efectiv : virtual se aflau acolo". Însă logica obişnuită este o logică a retrospecţiei. Ea nu poate să nu proiecteze realităţile actuale în trecut, în stadiul de posibilităţi sau virtualităţi, astfel încît, din perspectiva sa, ceea ce este compus acum trebuie să fi fost aşa dintotdeauna. Ea nu admite ca o stare simplă să poată, rămînînd ceea ce este, să devină o stare compusă numai pentru că evoluţia va fi creat noi puncte de vedere din care să fie abordată şi, implicit, elemente multiple luate în considerare într-o analiză ideală. Nu vrea să creadă că, dacă aceste elemente nu s-ar fi ivit ca realităţi, ele n-ar fi existat anterior ca posibilităţi ; posibilitatea unui lucru nu-i altceva (cu excepţia cazului în care lucrul respectiv este un aranjament cu totul mecanic al unor elemente preexistente) decît iluzia, într-un trecut nedeterminat, a realităţii odată apărute. Logica obişnuită respinge în trecut, sub formă de posibil, ceea ce se iveşte din realitate în prezent, tocmai pentru că nu vrea să accepte că se iveşte ceva, că se creează ceva, că timpul este eficace. Într-o nouă formă sau într-o nouă calitate nu vede decît redistribuirea elementelor vechi, fără absolut nimic nou. Orice multiplicitate se descompune într-un număr determinat de unităţi. Nu acceptă ideea de multiplicitate indistinctă şi chiar nedivizată, pur intensivă şi calitativă. O asemenea multiplicitate, rămînînd totodată ceea ce este, va conţine un număr mereu crescător de elemente, pe măsură ce vor apărea în lume noi puncte de vedere. Fireşte că nu se pune problema de a renunţa la această logică sau de a se răzvrăti împotriva ei.

Trebuie doar s-o îmbogăţim, s-o mlădiem, s-o adaptăm unei durate, în care noutatea răsare neîncetat, iar evoluţia este creatoare.

Astfel era calea aleasă de noi spre a o urma. Multe altele ni se deschideau înainte şi în jurul nostru, din punctul central unde ne aşezaserăm pentru a surprinde din nou durata pură. Ne-am ţinut de ea pentru că ne ocupaserăm mai întîi, ca să ne punem metoda la încercare, de problema libertăţii. Chiar prin aceasta ne-am situa din nou în fluxul vieţii interioare din care ni se părea că filozofia nu păstra, de cele mai multe ori, decît o pojghiţă neînsemnată. Oare romancierul şi moralistul nu merseseră mai departe pe această cale decît filozoful ? Poate că da ; însă depăşiseră obstacolul numai pe alocuri, sub presiunea necesităţii ; nimănui nu-i trecuse prin cap să meargă metodic „în căutarea timpului pierdut". Oricum, în prima noastră carte, n-am indicat decît cîteva linii generale ale subiectului ; în a doua, ne-am limitat la nişte aluzii, cînd am comparat planul acţiunii – în care trecutul se contractă în prezent – cu planul visului, în care totalitatea trecutului se desfăşoară indivizibilă şi indestructibilă. Dacă literaturii îi revenea rolul de a studia sufletul *(l'âme)* în mod concret, pornind de la exemple individuale, ni se părea că datoria filozofiei era aceea de a stabili condiţiile generale ale observării directe, imediate a sinelui de către sine. Observarea interioară este deformată de obiceiurile căpătate de noi. Fără îndoială, denaturarea principală a creat problema libertăţii – o falsă problemă născută din confundarea duratei cu întinderea. Mai există şi alte deformări, după toate aparenţele, cu aceeaşi origine : ni se pare că stările sufleteşti pot fi numărate ; unele dintre ele, astfel disociate, ar avea o intensitate

măsurabilă ; credem că avem puterea de a le înlocui, pe fiecare în parte şi pe toate la un loc, cu termenii care le desemnează şi le vor acoperi de-acum încolo ; prin urmare, le atribuim fixitatea, discontinuitatea, generalitatea cuvintelor. Trebuie să surprindem acest înveliş pentru a-l sfîşia. Îl vom surprinde numai dacă îi vom cerceta mai întîi aspectul şi structura, dacă îi vom înţelege menirea. El este de natură spaţială şi are o utilitate socială. Spaţialitatea şi, în această accepţie cu totul deosebită, sociabilitatea sînt aici adevăratele cauze ale relativităţii cunoaşterii. Îndepărtînd vălul interpus, revenim în imediat şi atingem un absolut.

Primele reflecţii ne-au condus la concluzii îndrăzneţe pe atunci, devenite între timp accesibile tuturor. Ele cereau psihologiei să se desprindă de asociaţionismul universal admis, dacă nu ca doctrină, cel puţin ca metodă. Ele mai impuneau încă o ruptură, abia întrezărită de noi. Alături de asociaţionism, exista kantianismul a cărui influenţă, de multe ori combinată cu prima, era nu mai puţin puternică şi generală. Cei ce respingeau pozitivismul unui Comte sau agnosticismul unui Spencer nu îndrăzneau să conteste concepţia kantiană a relativităţii cunoaşterii. Kant stabilise că gîndirea se exercită asupra unei materii dinainte răspîndite în Timp şi Spaţiu şi pregătită astfel anume pentru om : „lucrul în sine" ne scapă ; pentru a-l atinge, am avea nevoie de o facultate intuitivă de care nu dispunem. Din analiza noastră rezultă că, dimpotrivă, măcar o parte a realităţii, propria noastră persoană, poate fi surprinsă în puritatea ei naturală. În orice caz, materialele cunoaşterii n-au fost aici create sau sfărîmate şi deformate de vreun spirit rău, ce ar fi aruncat apoi o pulbere psihologică într-un recipient artificial, conştiinţa noastră. Propria

persoană ne apare aşa cum este ea „în sine", de cum renunţăm la obiceiurile deprinse spre a ne face o viaţă mai uşoară. Oare acelaşi lucru nu este valabil pentru alte realităţi, chiar pentru toate ? „Relativitatea cunoaşterii", întrerupînd avîntul metafizicii, era originală şi esenţială ? Nu cumva s-ar dovedi ea mai degrabă accidentală şi dobîndită ? Va fi provenind pur şi simplu din faptul că inteligenţa a căpătat obiceiuri necesare vieţii practice : obiceiurile, transferate în domeniul speculaţiei, ne pun în faţa unei realităţi deformate sau reformate, în orice caz, aranjate ; însă aranjamentul nu ni se impune în mod ineluctabil ; el vine din noi ; ceea ce am făcut, putem să şi desfacem ; şi atunci, intrăm în contact direct cu realitatea. Respingem nu numai o teorie psihologică, ci, dintr-un motiv asemănător, şi o filozofie generală precum kantianismul şi tot ceea ce i se alătură. Considerăm că şi una şi cealaltă, aproape unanim acceptate în liniile lor mari, împiedicau filozofia şi psihologia să înainteze.

Nu ne rămîne decît să mergem mai departe. Nu era suficient să înlăturăm obstacolul. Prin urmare, ne-am apucat de studiul funcţiilor psihologice, al relaţiei psihofiziologice, apoi al vieţii în general, căutînd mereu viziunea directă, suprimînd astfel problemele care nu priveau lucrurile înseşi, ci traducerea lor în concepte artificiale. Nu vom povesti aici o istorie al cărei prim rezultat ar fi să arate extrema dificultate a unei metode atît de simple în aparenţă ; o vom relua, pe scurt, în capitolul următor. Dacă am început prin a spune că ne-am gîndit, înainte de orice, la precizie, să terminăm prin a remarca faptul că precizia nu putea fi obţinută, după părerea noastră, prin nici o altă metodă. Căci imprecizia înseamnă, de obicei, includerea unui lucru într-un gen

prea vast, lucruri şi genuri corespunzînd de altfel unor cuvinte preexistente. Dacă începem prin a îndepărta conceptele gata făcute, dacă ajungem la o viziune directă a realului, dacă subîmpărţim această realitate ţinînd cont de articulaţiile ei, noile concepte necesare pentru a ne exprima vor fi croite de data asta pe măsura exactă a obiectului: imprecizia va putea să se nască numai prin extinderea la alte obiecte cuprinse în generalitatea lor. Cînd vom dori să le cunoaştem, va trebui să studiem obiectele în ele însele, în afara acestor concepte.

II

INTRODUCERE (PARTEA A DOUA)

Despre punerea problemelor

Durată şi intuiţie. – Natura cunoaşterii intuitive. – În ce sens este ea clară. – Două feluri de claritate. – Inteligenţa. – Valoarea cunoaşterii intelectuale. – Abstracţii şi metafore. – Metafizica şi ştiinţa. – Cu ce condiţie se pot ele ajuta reciproc. – Despre misticism. – Despre independenţa spiritului. – Trebuie să acceptăm „termenii" problemei? – Filozofia cetăţii. – Ideile generale. – Adevăratele şi falsele probleme. – Criticismul kantian şi teoriile cunoaşterii. – Iluzia „intelectualistă". – Metode de predare. – *Homo loquax*. – Filozoful, savantul şi „omul inteligent".

Consideraţiile asupra duratei ni se păreau hotărîtoare. Treptat, ele ne-au făcut să instituim intuiţia ca metodă filozofică. Am ezitat mult înainte de a folosi cuvîntul „intuiţie". Este cel mai potrivit dintre termenii care desemnează un mod de cunoaştere; totuşi, poate stîrni confuzie. Pentru că un Schelling, un Schopenhauer şi alţii au făcut deja apel la intuiţie, pentru că au opus mai mult sau mai puţin intuiţia inteligenţei, se putea crede că aplicăm şi noi aceeaşi metodă. Ca şi cum intuiţia lor n-ar fi fost o căutare imediată a veşnicului! Ca şi cum, pentru noi, n-ar fi fost vorba să regăsim mai întîi durata adevărată! Numeroşi filozofi au resimţit neputinţa gîndirii conceptuale de a atinge esenţa (*le fond*) spiritului. În consecinţă, mulţi au vorbit despre o facultate suprainteelectuală de intuiţie. Considerînd că inteligenţa acţionează în timp, au ajuns la concluzia că a

depăşi inteligenţa constă în a ieşi din timp. Nu au văzut că timpul intelectualizat este spaţiu, că inteligenţa lucrează asupra fantomei duratei şi nu asupra duratei înseşi, că eliminarea timpului este actul obişnuit, normal, banal al intelectului, că relativitatea cunoaşterii spiritului vine tocmai de acolo şi că, de-acum încolo, pentru a trece de la concepere (*intellection*) la viziune, de la relativ la absolut, nu trebuie să ieşim din timp (am ieşit deja); dimpotrivă, trebuie să ne resituăm în durată şi să surprindem realitatea în mobilitate, adică în esenţa ei. Cînd o intuiţie pretinde că atinge dintr-un salt veşnicul, se mărgineşte la intelectual. Conceptele furnizate de inteligenţă, ea le înlocuieşte foarte simplu cu un concept unic, rezumîndu-le pe toate, fiind, în consecinţă, mereu acelaşi, indiferent cum îl numim: Substanţa, Eul (*le Moi*), Ideea, Voinţa. Filozofia astfel înţeleasă, în mod necesar panteistă, nu va avea nici un fel de greutăţi în a explica toate lucrurile pe calea deducţiei, de vreme ce îşi va fi dat dinainte tot realul şi tot posibilul într-un principiu, care este conceptul conceptelor. Dar explicaţia va fi vagă şi ipotetică, unitatea va fi artificială, iar filozofia s-ar aplica la fel de bine unei lumi cu totul diferite de a noastră. Cît de instructivă ar fi o metafizică cu adevărat intuitivă, capabilă să urmărească ondulaţiile realului! N-ar îmbrăţişa dintr-o dată totalitatea lucrurilor; însă ar da fiecăruia o explicaţie perfect şi exclusiv adaptată lui. N-ar începe prin a defini sau a descrie unitatea sistematică a lumii: cine ştie dacă lumea este într-adevăr numai una? Doar experienţa ar putea s-o spună, iar unitatea, dacă există, va apărea la capătul cercetării ca un rezultat; este imposibil s-o stabilim ca principiu de la început. Va fi o unitate bogată şi deplină, unitatea unei continuităţi, unitatea

realităţii noastre şi nu acea unitate abstractă, goală, ivită dintr-o generalizare supremă, putînd fi la fel de bine generalizarea oricărei lumi posibile. Este adevărat că filozofia ar cere o nouă străduinţă pentru fiecare nouă problemă. Nici o soluţie nu s-ar deduce geometric dintr-alta. Nici un adevăr important nu s-ar obţine prin prelungirea unui adevăr deja deţinut. Trebuie să renunţăm la a ţine virtual într-un principiu ştiinţa universală.

După părerea noastră, intuiţia se referă, înainte de orice, la durata interioară. Ea surprinde o succesiune diferită de juxtapunere, o creştere dinspre interior, prelungirea neîntreruptă a trecutului uzurpator al viitorului. Este viziunea directă a spiritului prin spirit. Nimic interpus ; fără refracţie printr-o prismă ale cărei feţe sînt, pe de o parte spaţiul, iar pe de alta, limbajul. În loc de stări puse alături unele de altele, iată continuitatea indivizibilă, deci substanţială, a fluxului vieţii interioare. Intuiţie înseamnă mai întîi conştiinţă, însă conştiinţă imediată, reprezentare abia distinctă de obiectul văzut, cunoaştere presupunînd contact şi chiar coincidenţă. Mai înseamnă apoi conştiinţa sporită, apăsînd asupra marginilor unui inconştient care cedează, rezistă, se dă bătut, redevenind stăpîn pe sine : prin alternanţe rapide de întuneric şi lumină, ea ne face să constatăm că inconştientul este prezent ; în pofida logicii stricte, afirmă că psihologia ţine zadarnic de conştient, pentru că există un inconştient psihologic. – Nu merge ea mai departe ? Nu-i decît propria noastră intuiţie ? Separaţia dintre conştiinţa noastră şi celelalte conştiinţe este mai puţin netă decît cea dintre corpul nostru şi celelalte corpuri, căci spaţiul este cel ce face împărţirile clare. Simpatia şi antipatia spontane, de multe ori

prezicătoare, dovedesc întrepătrunderea posibilă a conştiinţelor noastre. Ar exista deci fenomene de endosmoză psihologică. Intuiţia ne-ar introduce în conştiinţă în general. – Dar simpatizăm numai cu conştiinţele ? Dacă orice fiinţă se naşte, se dezvoltă şi moare, dacă viaţa este o evoluţie, iar dacă durata este aici o realitate, nu există şi o intuiţie a vitalului şi, în consecinţă, o metafizică a vieţii în prelungirea ştiinţei viului *(le vivant)* ? Fireşte, ştiinţa ne va furniza din ce în ce mai bine fizico-chimia materiei organizate ; cauza profundă a organizării nu intră nici în cadrul mecanismului pur, nici în cel al finalităţii propriu-zise, nu este nici unitate pură, nici multiplicitate distinctă, iar intelectul nostru o va caracteriza mereu prin simple negaţii. Oare nu vom ajunge la această cauză profundă surprinzînd prin conştiinţă elanul vieţii din noi ? – Să mergem mai departe. Dincolo de organizare, considerăm că materia neorganizată poate fi, cu siguranţă, descompusă în sisteme deasupra cărora timpul alunecă fără să pătrundă în ele ; de sistemele aparţinînd ştiinţei se ocupă intelectul. Dar universul material, în ansamblul său, ne *face* conştiinţa să *aştepte* ; el însuşi aşteaptă. Ori durează ori este solidar cu durata noastră. Fie că se asociază spiritului prin origini sau prin funcţie, şi într-un caz, şi în celălalt, el ţine de intuiţie prin tot ceea ce cuprinde în privinţa schimbării şi a mişcării reale. Credem că tocmai ideea de diferenţială sau, mai degrabă, de fluxiune a fost sugerată ştiinţei de către o viziune de acest gen. Metafizică la origini, ea devenea ştiinţifică pe măsură ce devenea riguroasă, adică exprimabilă în termeni statici. Pe scurt, schimbarea pură, durata reală sînt lucruri spirituale sau impregnate de spiritualitate. Intuiţia este ceea ce atinge spiritul, durata, schimbarea pură.

Spiritul fiindu-i domeniul propriu, ea ar vrea să surprindă în lucruri, chiar în cele materiale, participarea lor la spiritualitate, la divinitate, am spune, dacă n-am şti tot ce se mai amestecă din cele omeneşti cu conştiinţa, chiar purificată şi spiritualizată. Amestecul de omenesc este tocmai ceea ce face ca efortul de intuire să se poată împlini la înălţimi diferite, asupra unor puncte diferite şi să dea, în diverse filozofii, rezultate distincte, măcar că se pot împăca unele cu altele.

Deci, să nu ni se ceară o definiţie simplă şi geometrică a intuiţiei. Vom demonstra cu uşurinţă că luăm cuvântul într-una din accepţiile care nu se deduc matematic unele din altele. Un eminent filozof danez a semnalat patru dintre acestea. În ceea ce ne priveşte, noi am găsi mai multe[1]. Numai din unghiuri multiple, complementare şi nu echivalente, am putea da o idee despre ceea ce nu este abstract şi convenţional, ci real şi concret, cu atît mai mult despre ceea ce nu poate fi reconstituit din componentele cunoscute, despre lucrul încă nedecupat de către intelect din întregul realităţii, nici prin simţul comun, nici prin limbaj. Departe de a compara pe cel mic cu cel mare, străduinţa noastră cu cea a maeştrilor, ferească Dumnezeu ! Însă varietatea funcţiilor şi aspectelor intuiţiei, aşa cum o descriem, nu înseamnă nimic faţă de multiplicitatea semnificaţiilor căpătate de cuvintele „esenţă" şi „existenţă" la Spinoza sau de termenii „formă", „putere" (*puissance*), „act" la Aristotel. Parcurgeţi lista cu sensurile cuvîntului εἶδος din *Index Aristotelicus* : veţi vedea cît de diferite sînt unele faţă de altele. Dacă luăm două dintre ele, suficient de îndepărtate unul de celălalt,

1. Fără a include în număr cele patru accepţii ca atare observate de el. Făceam aluzie aici la Harald Höffding.

vor părea chiar că se exclud. Nu se exclud, pentru că lanţul sensurilor intermediare le leagă între ele. Făcînd efortul necesar pentru a cuprinde întregul, ne dăm seama că ne găsim în real şi nu în faţa unei esenţe matematice prinse într-o formulă simplă.

Există totuşi un sens fundamental : a gîndi intuitiv înseamnă a gîndi în durată. De obicei, inteligenţa pleacă de la imobil şi, de bine de rău, reconstruieşte mişcarea cu imobilităţi juxtapuse. Intuiţia pleacă de la mişcare, o stabileşte sau, mai degrabă, o observă ca pe realitatea însăşi şi nu vede în imobilitate decît un moment abstract, un instantaneu luat de spirit dintr-o mobilitate. În mod obişnuit, inteligenţa se ocupă de lucruri, înţelegînd prin aceasta stabilul, şi face din schimbare un accident pus pe deasupra. Pentru intuiţie, esenţialul îl constituie schimbarea : cît despre lucru, aşa cum îl înţelege inteligenţa, el este o secţiune efectuată prin mijlocul devenirii şi luată de spiritul nostru drept substitut al întregului. De cele mai multe ori, gîndirea îşi reprezintă noul ca pe un aranjament de elemente preexistente ; pentru ea, nici nu se pierde, nici nu se creează nimic. Legată de o durată presupunînd creşterea, intuiţia percepe o neîntreruptă continuitate de noutate imprevizibilă, ea vede, ştie că spiritul scoate din el însuşi mai mult decît are, că tocmai în asta constă spiritualitatea şi că realitatea, impregnată de spirit, reprezintă o creaţie. Activitatea obişnuită a gîndirii este uşoară şi o prelungim atît cît vrem. Intuiţia este ostenitoare şi n-ar putea dura. Concepere (*intellection*) sau intuiţie, gîndirea foloseşte întotdeauna limbajul; intuiţia, ca orice gîndire, sfîrşeşte prin a se cuibări în concepte : durată, multiplicitate calitativă sau eterogenă, inconştient, – diferenţială chiar, dacă luăm noţiunea

aşa cum era ea la început. De origine intelectuală, conceptul este de îndată limpede, măcar pentru un spirit capabil de efortul necesar, în timp ce ideea generată de o intuiţie începe de obicei prin a fi confuză, oricare ne-ar fi forţa de gîndire. Căci există două feluri de claritate.

O idee nouă poate fi clară pentru că ne prezintă, aranjate simplu într-o nouă ordine, idei elementare cunoscute deja. Găsind vechiul în nou, inteligenţa se simte pe un tărîm cunoscut ; este în largul ei ; „înţelege". Aşa este claritatea dorită, căutată şi sîntem întotdeauna recunoscători celui care ne-o aduce. Mai există şi o alta, căreia ne supunem ; de altfel, nu se impune decît în timp. Este claritatea ideii cu totul noi şi absolut simple ; ea captează mai mult sau mai puţin o intuiţie. Cum, pe de o parte, n-o putem reconstitui din elemente preexistente pentru că nu are aşa ceva şi cum, pe de altă parte, a înţelege cu uşurinţă constă în a recompune noul plecînd de la vechi, prima noastră reacţie este s-o considerăm de neînţeles. S-o acceptăm provizoriu şi s-o purtăm cu noi prin diversele sectoare ale cunoaşterii : vom vedea cum ea, confuză, lămureşte confuziile. Prin ea, probleme apreciate drept nerezolvabile se vor rezolva sau, mai degrabă, se vor dizolva, fie pentru a dispărea definitiv, fie pentru a se pune altfel. De ceea ce va fi făcut pentru probleme, va profita şi ea la rîndul său. Intelectuală, fiecare problemă îi va transmite ceva din intelectualitatea ei. Astfel intelectualizată, ideea va putea fi aţintită din nou asupra problemelor care o vor fi servit după ce s-au servit de ea ; va împrăştia încă mai bine confuzia din jur şi va deveni ea însăşi mai clară. Trebuie deci să facem o distincţie : unele idei îşi păstrează lumina pentru ele însele, făcînd-o să pătrundă imediat în cele mai

îndepărtate unghere, iar altele au o strălucire exterioară, iluminînd o întreagă regiune a gîndirii. La început, acestea sînt întunecate în interior ; dar lumina răspîndită în jur se răsfrînge asupra lor prin reflexie, pătrunde în ele din ce în ce mai adînc, şi atunci au puterea îndoită de a lumina şi restul şi de a se lumina pe ele.

Trebuie să fim răbdători cu ideile. Filozoful nu are întotdeauna răbdare. Îi este mult mai simplu să se limiteze la noţiunile adunate în limbaj ! Ideile au fost formate de inteligenţă pe măsura nevoilor ei, corespund unui decupaj al realităţii în funcţie de liniile ce trebuie urmate pentru a acţiona cu uşurinţă asupra ei. Deseori, ele distribuie obiectele şi faptele după foloasele trase de aici, amestecînd în acelaşi compartiment intelectual tot ce priveşte aceeaşi nevoie. Cînd reacţionăm identic la percepţii diferite, spunem că ne găsim în faţa unor obiecte „de acelaşi gen". Cînd reacţionăm în sensuri contrare, repartizăm obiectele în două „genuri opuse". Şi atunci, va fi clar prin definiţie tot ce se va putea transforma în generalităţi astfel obţinute şi confuz ceea ce nu se va reduce la aşa ceva. Astfel se explică inferioritatea evidentă a punctului de vedere intuitiv în cearta filozofică. Ascultaţi cum discută doi filozofi din care unul promovează determinismul, iar celălalt libertatea : întotdeauna deterministul pare să aibă dreptate. Poate fi un începător, iar rivalul său experimentat. Îşi susţine cauza cu nonşalanţă, în timp ce adversarul trudeşte din greu pentru a sa. Tot timpul se va spune despre el că e simplu, clar şi adevărat. Şi chiar este aşa fără greutate şi în mod firesc, de vreme ce n-are decît să adune cugetări şi fraze gata făcute ; ştiinţă, limbaj, simţ comun – inteligenţa întreagă îi stă la dispoziţie. Critica unei filozofii intuitive este atît de uşoară şi atît de sigură că

va fi bine primită, încît îl va ispiti mereu pe debutant. Mai tîrziu, s-ar putea să apară regretul – cu condiţia să nu existe neputinţa nativă de a înţelege şi, din ciudă, resentimentul personal cu privire la tot ce nu poate fi redus la literă, la tot ce înseamnă exact spiritul. Asta se mai întîmplă, căci şi filozofia are scribii şi fariseii ei.

Metafizicii îi atribuim un obiect limitat, spiritul mai cu seamă, şi o metodă specială, intuiţia înainte de toate. Prin aceasta distingem clar metafizica de ştiinţă. Şi tot astfel le dăm o valoare egală. Credem că şi una şi cealaltă pot atinge temeiul (*le fond*) realităţii. Respingem tezele susţinute de către filozofi şi acceptate de savanţi, referitoare la relativitatea cunoaşterii şi la imposibilitatea de a atinge absolutul.

Ştiinţa pozitivă se adresează observaţiei sensibile. Ea obţine astfel materiale a căror elaborare o încredinţează facultăţii de a abstrage şi de a generaliza, judecăţii şi raţionamentului, inteligenţei. Pornită altădată de la matematica pură, ea va continua cu mecanica, fizica şi chimia ; mai tîrziu a ajuns la biologie. Domeniul ei primitiv şi preferat, totodată, este cel al materiei inerte. Nu prea se simte în largul său în lumea organizată, unde păşeşte cu siguranţă numai dacă se sprijină pe fizică şi chimie ; ea se agaţă mai degrabă de ceea ce este fizico-chimic în fenomenele vitale decît de ceea ce este cu adevărat vital în viu *(le vivant)*. Se găseşte în mare încurcătură cînd ajunge la spirit. Nu s-ar putea spune că i-ar fi imposibil să obţină o anumită cunoaştere ; însă această cunoaştere devine cu atît mai vagă cu cît se îndepărtează mai mult de frontiera comună spiritului şi materiei. Pe noul teren nu vom înainta ca pe cel vechi, bazîndu-ne numai pe

forţa logicii. Trebuie să recurgem fără încetare la acel „esprit de finesse", depăşind „spiritul geometric" : oricît de abstracte ar fi, tot mai rămîne ceva metaforic în formulele la care ajungem, ca şi cum inteligenţa ar fi nevoită să transpună psihicul în fizic pentru a-l înţelege şi exprima. Dimpotrivă, de cum revine la materia inertă, ştiinţa provenită din inteligenţa pură se găseşte la ea acasă. Nimic demn de mirare. Inteligenţa noastră este prelungirea simţurilor. Înainte de a specula, trebuie să trăim, iar viaţa ne cere să profităm de materie, fie prin organele noastre, care sînt instrumente naturale, fie prin instrumentele propriu-zise, care sînt organe artificiale. Cu mult înainte să fi existat o filozofie şi o ştiinţă, rolul inteligenţei consta deja în a fabrica unelte, în a ghida acţiunea corpului nostru asupra corpurilor din jur. Ştiinţa a împins activitatea inteligenţei mult mai departe, dar nu i-a schimbat direcţia. Înainte de orice, ea îşi propune să ne facă stăpînii materiei. Chiar atunci cînd speculează, ea se preocupă tot să acţioneze, valoarea teoriilor ştiinţifice măsurîndu-se întotdeauna prin soliditatea contactului stabilit cu realitatea. Nu-i tocmai ceea ce trebuie să ne inspire toată încrederea în ştiinţa pozitivă şi în instrumentul său, inteligenţa ? Dacă inteligenţa este făcută pentru a utiliza materia, fireşte că structura inteligenţei este modelată conform structurii materiei. Cel puţin aceasta este ipoteza cea mai simplă şi cea mai probabilă. Va trebui să ne bazăm pe ea atîta timp cît nu ni se va fi demonstrat că inteligenţa deformează, transformă, îşi construieşte obiectul, că nu-i atinge decît suprafaţa sau că nu-i surprinde decît aparenţa. Or, pentru această demonstraţie, n-au fost invocate decît dificultăţile de netrecut ale filozofiei, contradicţia în care inteligenţa se

plasează ea singură, cînd speculează asupra ansamblului lucrurilor : normal că ajungem la dificultăţi şi contradicţii, dacă inteligenţa este destinată în special studierii unei părţi, iar noi pretindem, totuşi, s-o folosim în cunoaşterea întregului. Şi încă n-am spus totul. Este imposibil să analizăm mecanismul inteligenţei şi progresul ştiinţei fără să ajungem la concluzia că între inteligenţă şi materie există efectiv simetrie, concordanţă, corespondenţă. Pe de o parte, sub ochii savantului, materia se descompune tot mai mult în relaţii matematice şi, pe de altă parte, facultăţile esenţiale ale inteligenţei funcţionează cu precizie absolută numai atunci cînd vizează geometria. Fireşte, la origine, ştiinţa matematică ar fi putut să nu ia forma dată de greci. Şi, orice formă ar adopta, bineînţeles că trebuie să se limiteze la folosirea semnelor artificiale. Însă înaintea matematicii formulate, conţinînd o mare parte de convenţie, există o alta, virtuală sau implicită, inerentă spiritului uman. Dacă necesitatea de a opera asupra anumitor semne îngreunează abordarea matematicii pentru mulţi dintre noi, în schimb spiritul, de cum a depăşit obstacolul, se mişcă în acest domeniu cu o uşurinţă nemaiîntîlnită în altă parte ; evidenţa este aici imediată şi, teoretic, instantanee, iar străduania de a înţelege există de cele mai multe ori de fapt, şi nu de drept : dimpotrivă, în oricare alt gen de studii, pentru a înţelege este necesar un proces de maturizare *(maturation)* al gîndirii. Acest proces rămîne cumva dependent de rezultat, durează neapărat un anumit timp şi n-ar putea fi conceput, nici măcar teoretic, drept instantaneu. Pe scurt, am putea crede într-o distanţare între materie şi inteligenţă, dacă din materie am observa numai impresiile superficiale făcute asupra simţurilor, dacă am lăsa

inteligenţei forma vagă şi nesigură constatată în operaţiile zilnice. Cînd aducem inteligenţa la contururile ei precise şi cînd ne aprofundăm impresiile sensibile de-ajuns pentru ca materia să ne descopere interiorul structurii sale, aflăm că articulaţiile inteligenţei se potrivesc perfect cu cele ale materiei. Deci nu înţelegem de ce ştiinţa materiei n-ar atinge un absolut. Ea îşi atribuie instinctiv această însemnătate, iar orice convingere naturală şi orice aparenţă trebuie privite ca fiind adevărate, reale, atît timp cît nu li s-a dovedit caracterul iluzoriu. Celor care declară ştiinţa relativă şi pretind că procesul de cunoaştere deformează ori îşi construieşte obiectul, le revine sarcina de a o dovedi. Ei n-au cum să-şi îndeplinească obligaţia, căci doctrina relativităţii ştiinţei nu mai găseşte unde să se fixeze, cînd ştiinţa şi metafizica se află pe adevăratul lor teren, cel pe care le resituăm noi[1]. Trebuie să recunoaştem că, de altfel, cadrele

1. Este de la sine înţeles că relativitatea despre care vorbim aici pentru a o exclude din ştiinţa considerată la limita ei, adică pentru a înlătura o eroare asupra direcţiei progresului ştiinţific, n-are nimic de-a face cu relativitatea lui Einstein. Metoda lui Einstein constă esenţialmente în a căuta o reprezentare matematică a lucrurilor, independentă de punctul de vedere al observatorului (sau, mai precis, de sistemul de referinţă), constituind, în consecinţă, un ansamblu de *relaţii absolute*. Nimic mai diferit decît relativitatea aşa cum o înţeleg filozofii atunci cînd consideră relativă cunoaşterea lumii exterioare. Expresia „teorie a Relativităţii" prezintă inconvenientul de a sugera filozofilor tocmai inversul a ceea ce vrem să spunem aici.

   Cu privire la teoria Relativităţii, să adăugăm că n-am putea s-o invocăm nici în sprijinul, nici împotriva metafizicii expuse în diferitele noastre lucrări, metafizică avînd în centru experienţa duratei, cu constatarea unui anumit raport între această durată şi spaţiul folosit pentru a o măsura. Pentru a pune o problemă, fizicianul, relativist sau nu, îşi ia măsurile în acel Timp al nostru, al întregii omeniri. Dacă rezolvă problema, el îşi va verifica soluţia în acelaşi Timp, Timpul lumii întregi. Cît despre Timpul contopit cu Spaţiul, a patra dimensiune

inteligenţei au o anumită elasticitate, contururile ei sînt destul de vagi, iar imprecizia este tocmai ceea ce îi permite să se ocupe într-o

---

a unui Spaţiu-Timp, el nu există decît în intervalul dintre punerea problemei şi rezolvarea ei, adică în calcule, pe foaia de hîrtie. Nu înseamnă că această concepţie relativistă nu are o importaţă capitală, prin sprijinul acordat fizicii matematice. Însă realitatea Spaţiului-Timp este pur matematică şi n-am putea s-o luăm drept realitate metafizică sau „realitate" pur şi simplu, fără a atribui acestui cuvînt o nouă semnificaţie.

De cele mai multe ori, numim astfel ceea ce este dat într-o experienţă ori ar putea fi dat : este real ceea ce este constatat ori constatabil. Or, a nu putea fi perceput ţine de însăşi esenţa Spaţiului-Timp. N-am putea fi plasaţi ori să ne plasăm acolo, de vreme ce sistemul de referinţă adoptat este, prin definiţie, un sistem imobil ; în acest sistem, Spaţiul şi Timpul sînt distincte, iar fizicianul efectiv existent, luînd efectiv măsuri, este cel care ocupă sistemul : toţi ceilalţi fizicieni, capabili să adopte alte sisteme, nu mai sînt atunci decît fizicieni imaginaţi de el. Mai demult, am consacrat o carte demonstrării acestor puncte diferite.

N-o putem rezuma într-o simplă notă. Dar cum cartea a fost deseori prost înţeleasă, reproducem aici pasajul esenţial dintr-un articol, unde dădeam cauza neînţelegerii. Iată ce anume scapă unii din vedere : trecînd de la fizică la metafizică, ei instituie în realitate, adică în lucrul perceput sau perceptibil, existent înainte şi după calcul, un amalgam de Spaţiu şi Timp. Or, amalgamul respectiv nu există decît în cursul calculului şi, în afara acestuia, şi-ar pierde propria lui esenţă chiar atunci cînd am pretinde că-i constatăm existenţa.

Spuneam atunci că ar trebui să începem prin a răspunde următoarelor întrebări : de ce, în ipoteza Relativităţii, este imposibil să asociem în acelaşi timp observatori „vii şi conştienţi" mai multor sisteme diferite ? De ce un singur sistem – cel adoptat efectiv ca sistem de referinţă – conţine fizicieni reali ? Şi, mai ales, de ce distincţia între fizician real şi fizician reprezentat ca real capătă o importanţă capitală în interpretarea filozofică a teoriei, în timp ce pînă acum filozofia n-a avut motiv să se preocupe de ea în interpretarea fizicii ? Cauza este totuşi foarte simplă.

Din punctul de vedere al fizicii newtoniene, de pildă, există un sistem de referinţă absolut privilegiat, un repaus absolut şi mişcări absolute. În fiecare clipă, universul se compune din puncte materiale, unele dintre ele mobile, iar altele deplasate prin mişcări

anumită măsură de lucrurile spiritului. Materia şi spiritul prezintă o latură comună, căci anumite zguduiri superficiale ale materiei se expri-

---

perfect determinate. Universul are în el însuşi, în Spaţiu şi în Timp, o figură concretă, independentă de poziţia pe care se situează fizicianul : toţi fizicienii, indiferent cărui sistem mobil îi aparţin, se raportează prin gîndire la sistemul de referinţă privilegiat şi atribuie universului figura găsită, percepîndu-l astfel în absolut. Dacă fizicianul prin excelenţă este cel plasat în sistemul privilegiat, nu mai avem de ce să stabilim o distincţie radicală între acest fizician şi ceilalţi, pentru că ceilalţi procedează ca şi cum ar fi în locul lui.

În teoria Relativităţii nu mai există sistem privilegiat. Toate sistemele sînt echivalente. Oricare dintre ele poate fi luat drept sistem de referinţă şi, în consecinţă, imobil. În raport cu acest sistem de referinţă, toate punctele materiale ale universului sînt unele imobile, altele deplasate prin mişcări determinate, însă numai în raport cu acest sistem. Adoptaţi un altul : imobilul se va mişca, ceea ce mişcă se va opri sau îşi va schimba viteza ; figura concretă a universului se va fi schimbat radical. Totuşi, în ochii voştri, universul n-ar putea avea două figuri în acelaşi timp, acelaşi punct material nu poate fi imaginat sau conceput, în acelaşi timp, în mişcare şi imobil. Trebuie deci să alegeţi ; cînd aţi ales cutare sau cutare figură determinată, veţi lua drept fizician viu şi conştient, cu adevărat capabil să perceapă, fizicianul asociat sistemului de referinţă din care universul ia această figură : ceilalţi fizicieni, aşa cum apar în figura de univers astfel aleasă, sînt fizicieni virtuali, simplu concepuţi ca fizicieni de către fizicianul real. Dacă îl faceţi real pe unul dintre ei (în calitate de fizician), consideraţi că el percepe, acţionează şi măsoară, atunci sistemul lui nu mai este virtual, nu mai este conceput ca putînd deveni real, ci chiar este un sistem de referinţă real ; el este imobil şi aveţi de-a face cu o altă figură a lumii ; fizicianul real de mai înainte nu mai este decît un fizician reprezentat.

Langevin a exprimat în termeni definitivi însăşi esenţa teoriei Relativităţii cînd scrie că „principiul Relativităţii, sub formă restrînsă şi sub formă generalizată, nu-i în fond decît afirmarea existenţei unei realităţi independente de sistemele de referinţă, în mişcare unele faţă de altele, datorită cărora observăm perspective schimbătoare. Folosirea coordonatelor permite să dăm legilor universului o formă analitică independentă de sistemul de referinţă. Deşi coordonatele individuale ale fiecărui eveniment depind de el, este posibil să le exprimăm

mă superficial în spiritul nostru, prin senzaţii ; pe de altă parte, spiritul, pentru a acţiona asupra corpului, trebuie să coboare treptat către materie şi să se spaţializeze. Rezultă de aici că inteligenţa, deşi orientată către lucrurile din afară, se poate exercita şi asupra celor din interior, cu condiţia să nu se afunde prea în adînc.

Este mare tentaţia de a împinge pînă la baza *(le fond)* spiritului aplicarea procedeelor potrivite în apropierea suprafeţei. Dacă ne lăsăm în voia ei, vom obţine pur şi simplu o fizică a

---

sub formă intrinsecă, cum face geometria pentru spaţiu, prin introducerea de elemente invariante şi constituirea unui limbaj corespunzător". Cu alte cuvinte, universul Relativităţii este un univers la fel de real, la fel de independent de spiritul nostru, la fel de existent în mod absolut ca universul lui Newton şi al oamenilor de rînd : numai că, în timp ce pentru cei mai mulţi oameni şi chiar pentru Newton, el este un ansamblu de lucruri (chiar dacă fizica se limitează la a studia relaţiile între lucruri), universul lui Einstein nu mai este decît un ansamblu de relaţii. Elementele invariante socotite aici drept constitutive ale realităţii sînt expresii conţinînd parametri ce înseamnă tot ce vrem noi şi nu reprezintă mai mult din Timp şi Spaţiu decît orice altceva. În ochii ştiinţei, va exista numai relaţia dintre ele, nu mai există nici Timp, nici Spaţiu dacă nu mai există lucruri, dacă universul n-are o figură. Pentru a restabili lucrurile şi, prin urmare, Timpul şi Spaţiul (cum facem neapărat de fiecare dată cînd vrem să ne informăm asupra unui eveniment fizic determinat, perceput în puncte determinate ale Spaţiului şi Timpului) este obligatoriu să restituim lumii o figură ; şi asta, pentru că vom fi ales un punct de vedere, vom fi adoptat un punct de referinţă. Sistemul ales devine, tocmai prin aceasta, sistemul central. Teoria Relativităţii are drept esenţă tocmai de a ne garanta că expresia matematică a lumii găsite din punctul de vedere arbitrar ales va fi identică, dacă ne conformăm regulilor stabilite, cu cea pe care o vom fi găsit situîndu-ne dintr-un oricare alt punct de vedere. Nu reţineţi decît această expresie matematică ; nu există mai mult Timp decît orice altceva. Reintroduceţi Timpul, restabiliţi lucrurile, însă aţi ales un sistem de referinţă şi un fizician urmînd a-i fi asociat. Pentru moment, nu poate exista un altul, deşi oricare altul ar fi putut fi ales.

spiritului, modelată după cea a corpului. Împreună, cele două fizici vor constitui un ansamblu complet al realităţii, ceea ce numim cîteodată metafizică. Cum să nu vedem că metafizica astfel înţeleasă contestă tocmai ce are spiritul propriu-zis spiritual, nefiind decît extinderea spiritului la ceea ce aparţine materiei ? Şi cum să nu vedem că, pentru ca extinderea să devină posibilă, a trebuit să luăm cadrele intelectuale într-o stare de imprecizie permiţîndu-le să se aplice şi fenomenelor superficiale ale sufletului, dar condamnîndu-le să cuprindă deja mai puţin strîns faptele lumii exterioare ? Este de mirare că o asemenea metafizică, îmbrăcînd totodată materia şi spiritul, produce efectul unei cunoaşteri aproape nule şi, în orice caz, vagi – aproape nulă pe latura spiritului, pentru că din suflet nu poate să reţină efectiv decît aspectele superficiale, sistematic vagă pe latura materiei, pentru că inteligenţa metafizicianului a fost nevoită să slăbească strînsoarea rotiţelor şi să lase destul joc cît să poată lucra atît la suprafaţa materiei cît şi la suprafaţa spiritului ?

Metafizica pusă de noi alături de ştiinţă este cu totul diferită. Recunoscîndu-i ştiinţei puterea de a aprofunda materia doar prin simpla forţă a inteligenţei, ea îşi rezervă spiritul. Pe acest teren, specific ei, ar vrea să dezvolte noi funcţii ale gîndirii. Toată lumea a remarcat că este mai greu să avansezi în cunoaşterea de sine decît în cea a lumii exterioare. În afara sinelui, efortul de a învăţa este firesc ; îl facem cu o uşurinţă crescîndă ; aplicăm reguli. În interior, atenţia trebuie să rămînă încordată, iar procesul să devină din ce în ce mai anevoios ; am crede că urmăm o înclinaţie naturală. Nu-i aici ceva surprinzător ? Sîntem interiori nouă înşine, iar propria personalitate este ceea ce ar trebui să

cunoaştem cel mai bine. Nici vorbă de aşa ceva ; spiritul nostru se simte aici ca un străin, în timp ce materia îi este familiară şi, pe terenul ei, se simte ca la el acasă. O anumită necunoaştere de sine, probabil, poate fi folositoare unei fiinţe, ce trebuie să se exteriorizeze pentru a acţiona ; răspunde unei necesităţi a vieţii. Acţiunea noastră se exercită asupra materiei şi este cu atît mai eficace cu cît cunoaşterea ei a fost împinsă mai departe. Pentru a acţiona bine, fireşte că este avantajos să ne gîndim la ce vom face, să înţelegem ce am făcut, să ne reprezentăm ce am fi putut face : natura ne îndeamnă la aşa ceva ; este una dintre trăsăturile care deosebesc omul de animal, în întregime supus impresiei momentului. Însă natura ne cere să aruncăm numai o privire în interiorul nostru : observăm spiritul atunci cînd se pregăteşte să prelucreze materia, i se conformează şi îşi conferă ceva spaţial, geometric, intelectual. O cunoaştere a spiritului, în ce are el propriu-zis spiritual, ne-ar îndepărta de scop. Dimpotrivă, ne apropiem de el cînd studiem structura lucrurilor. Astfel, natura abate spiritul de la spirit, întoarce spiritul către materie. Dacă o dorim, de-acum încolo vedem cum vom putea să dezvoltăm, să aprofundăm, să intensificăm la nesfîrşit viziunea îngăduită nouă asupra spiritului. De vreme ce neajunsul acestei viziuni ţine mai întîi de faptul că se bazează pe spiritul deja „spaţializat" şi distribuit în compartimente intelectuale unde materia se va insera, să desprindem spiritul de spaţiul unde se destinde, de materialitatea dobîndită pentru a se sprijini 6pe materie : îl restituim lui însuşi şi îl vom surprinde imediat. Viziunea directă a spiritului prin spirit este funcţia principală a intuiţiei, aşa cum o înţelegem noi.

Intuiţia nu se va comunica decît prin inteligenţă. Ea este mai mult decît idee ; pentru a se transmite, va trebui să încalece ideile. Cel puţin, se va adresa cu precădere celor mai concrete idei, înconjurate încă de o franjă de imagini. Comparaţii şi metafore vor sugera aici ceea ce nu vom ajunge să exprimăm. Nu va fi un ocoliş : vom merge drept la ţintă. Dacă am folosi în mod constant un limbaj abstract, aşa-zis „ştiinţific", n-am da din spirit decît imitaţia lui de către materie, căci ideile abstracte au fost extrase din lumea exterioară şi implică întotdeauna o reprezentare spaţială : totuşi, am fi tentaţi să credem că am analizat spiritul. Doar ideile abstracte singure ne-ar îndemna aici să ne reprezentăm spiritul după modelul materiei şi să-l gîndim prin transpunere, adică, în înţelesul precis al cuvîntului, prin metaforă. Să nu ne lăsăm înşelaţi de aparenţe ; în unele cazuri, limbajul metaforic vorbeşte la propriu cu bună ştiinţă, iar limbajul abstract vorbeşte la figurat. De cum abordăm lumea spirituală, imaginea, dacă nu încearcă decît să sugereze, ne poate da viziunea directă, în timp ce termenul abstract, de origine spaţială, cu pretenţia că exprimă, ne lasă de cele mai multe ori în plină metaforă.

Pentru a rezuma, vrem să facem o diferenţă de metodă şi nu admitem o diferenţă de valoare între metafizică şi ştiinţă. Mai puţin modest pentru ştiinţă decît au fost majoritatea savanţilor, credem că o ştiinţă bazată pe experienţă, aşa cum cele moderne înţeleg să fie, poate atinge esenţa realului. Bineînţeles că ea nu îmbrăţişează decît o parte a realităţii ; într-o zi, ea va putea să ajungă la temeiul acestei părţi ; în orice caz, se va apropia din ce în ce mai mult de el. Ea duce deja la împlinire jumătate din programul fostei metafizici : ar

putea să se numească metafizică, dacă n-ar prefera să-şi păstreze numele de ştiinţă. Mai rămîne cealaltă jumătate. Ni se pare că aceasta revine de drept unei metafizici pornite în egală măsură de la experienţă, capabilă şi ea să atingă absolutul : am numi-o ştiinţă, dacă ştiinţa n-ar prefera să se limiteze la restul realităţilor. Metafizica nu este superioară ştiinţei pozitive ; ea nu vine în urma ştiinţei să analizeze acelaşi obiect pentru a obţine o cunoaştere mai profundă. Dacă presupunem că ar exista între ele raportul respectiv, după obiceiul aproape constant al filozofilor, înseamnă că le facem şi uneia şi alteia o nedreptate : ştiinţei, pentru că o condamnăm la relativitate ; metafizicii, pentru că nu va mai fi decît o cunoaştere ipotetică şi vagă, de vreme ce ştiinţa, în mod necesar, va fi luat dinainte pentru ea tot ce se poate şti cu precizie şi siguranţă despre obiectul său. Relaţia stabilită de noi între metafizică şi ştiinţă este cu totul diferită. Credem că ele sînt sau pot deveni în egală măsură precise şi sigure. Amîndouă se referă la realitatea însăşi. Dar nici una nu reţine decît o jumătate din realitate, astfel încît am putea vedea în ele, după plac, două subdiviziuni ale ştiinţei sau două sectoare ale metafizicii, dacă ele n-ar marca direcţii divergente în activitatea gîndirii.

Tocmai pentru că sînt de acelaşi nivel, ele prezintă puncte comune asupra cărora se pot verifica una prin cealaltă. Să stabilim o diferenţă de rang între metafizică şi ştiinţă, să le atribuim acelaşi obiect, adică ansamblul lucrurilor, postulînd ca una să-l privească de jos, iar cealaltă de sus, înseamnă că excludem ajutorul şi controlul reciproce : atunci, metafizica este în mod necesar – numai în caz că pierde orice contact cu realul – un extract condensat sau o prelungire ipotetică a ştiinţei. Dimpotrivă, să le

lăsăm obiecte diferite, ştiinţei – materia, iar metafizicii – spiritul. Cum spiritul şi materia se ating, metafizica şi ştiinţa vor putea, de-a lungul suprafeţei comune, să se pună la încercare una pe alta, pînă cînd atingerea va deveni fertilă. Rezultatele obţinute de ambele părţi se vor uni, de vreme ce materia se uneşte cu spiritul. Dacă întrepătrunderea nu va fi perfectă, asta se va întîmpla pentru că mai există ceva de îndreptat în ştiinţă, ori în metafizică, ori în amîndouă. Prin partea ei periferică, metafizica va exercita o influenţă benefică asupra ştiinţei. Invers, ştiinţa va comunica metafizicii deprinderi legate de precizie, transmise acesteia de la periferie spre centru. Pentru că extremităţile ei şi cele ale ştiinţei pozitive trebuie să se suprapună perfect, metafizica noastră va fi cea a lumii unde trăim, nu a tuturor lumilor posibile. Ea va îmbrăţişa realităţile.

Asta înseamnă că ştiinţa şi metafizica vor avea obiect şi metode diferite, dar vor împărtăşi aceeaşi experienţă. Şi una, şi cealaltă vor înlătura cunoaşterea vagă acumulată în concepte uzuale, transmise prin cuvinte. Pe scurt, ce anume ceream noi pentru metafizică, dacă nu ceea ce fusese deja obţinut pentru ştiinţă? Mult timp ştiinţei i-a fost împiedicată evoluţia din cauza pretenţiei de a reconstitui realitatea cu noţiunile sedimentate în limbaj. Elementele folosite pentru explicarea fenomenelor naturii erau: „susul" şi „josul", „greul" şi „uşorul", „uscatul" şi „umedul"; cîntăream, cumpăneam, combinam conceptele: era o chimie intelectuală în chip de fizică. Atunci cînd a dat de o parte conceptele pentru a privi lucrurile, ştiinţa a părut că se răscoală împotriva inteligenţei: „intelectualismul" de atunci recompunea obiectul material, *a priori*, cu idei elementare.

În realitate, această ştiinţă a devenit mai intelectualistă decît fizica precară căreia îi lua locul. Ea trebuia să devină aşa, din moment ce era adevărată, căci ştiinţa şi materia sînt modelate una după alta, iar într-o ştiinţă ce desenează configuraţia exactă a materiei, inteligenţa îşi găseşte în mod necesar propria imagine. Aspectul matematic dobîndit astfel de fizică răspunde cel mai bine realităţii şi, în acelaşi timp, ne mulţumeşte deplin intelectul. Poziţia metafizicii adevărate va fi mult mai puţin comodă. Şi ea va începe prin a renunţa la conceptele gata făcute ; şi ea se va încrede în experienţă. Dar experienţa interioară nu va găsi nicăieri un limbaj corespunzător. Va fi nevoită să revină la concept, adăugîndu-i cel mult imaginea. Va trebui să dezvolte conceptul, să-l mlădieze şi să anunţe, prin culoarea cu care îl va înconjura, că nu conţine întreaga experienţă. Nu este mai puţin adevărat că metafizica va fi împlinit, în domeniul său, reforma făcută de fizica modernă într-al ei.

De la această metafizică, nu aşteptaţi concluzii simple sau soluţii radicale. Ar însemna să-i cerem să se limiteze tot la o manevrare de concepte. Ar mai însemna s-o lăsăm în regiunea posibilului pur. Dimpotrivă, pe terenul experienţei, cu soluţii incomplete sau concluzii provizorii, ea va atinge o probabilitate crescătoare, echivalentă în cele din urmă cu certitudinea. Să luăm o problemă pusă în termenii metafizicii tradiţionale : sufletul supravieţuieşte corpului ? Este uşor s-o rezolvăm judecînd cu concepte pure. Vom defini sufletul. Vom spune, odată cu Platon, că este unul şi simplu. Vom trage concluzia că nu poate fi descompus. Deci este valabilă numai dacă acceptăm definiţia, mai precis construcţia. Ea este subordonată ipotezei. Este ipotetică. Să renunţăm la a

construi ideea de suflet cum construim ideea de triunghi. Să studiem faptele. Dacă experienţa stabileşte, aşa cum credem, că numai o mică parte a vieţii conştiente este determinată de creier, va rezulta că, după toate aparenţele, suprimarea creierului lasă să subziste viaţa conştientă. Sarcina de a o dovedi va reveni acum mai degrabă celui care neagă nemurirea, decît celui care o afirmă. Nu va fi vorba decît despre nemurire, recunosc ; ar trebui alte motive, de data asta luate din religie, pentru a ajunge la o mai mare precizie şi pentru a atribui nemuririi o durată fără sfîrşit. Chiar din punct de vedere strict filozofic, nu va mai exista *dacă* : vom afirma categoric – adică fără subordonarea la o ipoteză metafizică – ceea ce afirmăm, fie numai ca probabil. Prima teză avea frumuseţea definitivului, dar era suspendată în aer, în regiunea simplului posibil. Cealaltă este neisprăvită, însă are rădăcini solide în real.

O ştiinţă pe cale de a se naşte este mereu pe punctul de a dogmatiza. Dispunînd numai de o experienţă restrînsă, ea acţionează mai puţin asupra faptelor, cît asupra cîtorva idei simple, sugerate sau nu de ele, dezvoltate prin deducţie. Metafizica era expusă acestui pericol mai mult decît oricare altă ştiinţă. Este necesară o întreagă muncă de curăţire pentru a deschide căile experienţei interioare. Facultatea intuiţiei există în mulţi din noi, însă mascată de funcţii mai utile vieţii. Metafizicianul a lucrat *a priori* cu noţiuni sedimentate dinainte în limbaj, ca şi cum, coborîte din ceruri, ele ar dezvălui spiritului o realitate suprasensibilă. Astfel s-a născut teoria platoniciană a ideilor. Purtată pe aripile aristotelismului sau ale neoplatonismului, ea a străbătut Evul Mediu ; i-a inspirat, cîteodată, fără voia lor, pe filozofii moderni. Deseori, aceştia erau matematicieni ale căror

deprinderi într-ale spiritului îi predispuneau la a nu vedea în metafizică decît o matematică mai vastă, cuprinzînd calitatea şi cantitatea în acelaşi timp. Aşa se explică unitatea şi simplitatea geometrică ale celor mai multe dintre filozofii, sisteme complete de probleme definitiv puse, în întregime rezolvate. Acesta nu-i singurul motiv. Trebuie să ţinem cont de faptul că metafizica modernă a avut un obiect analog obiectului religiei. Pornea de la o concepţie asupra divinităţii. Că a confirmat ori infirmat dogma, ea se credea obligată să dogmatizeze. Deşi bazată numai pe raţiune, avea siguranţa judecăţii pe care teologul o are prin revelaţie. Ne putem întreba, pe bună dreptate, de ce a ales acest punct de plecare. Pentru că nu depindea de ea să ia un altul. Lucrînd în afara experienţei, asupra unor concepte pure, era obligatoriu să se agaţe de un concept, de unde să se poată deduce totul, conţinînd totul. O asemenea idee îşi făcea ea despre Dumnezeu.

De ce îşi face această idee despre Dumnezeu ? Că Aristotel a reuşit să contopească toate conceptele într-unul singur, să stabilească drept principiu universal de explicare o „Gîndire a Gîndirii", rudă apropiată a ideii Binelui platonician, că filozofia modernă, continuatoare a filozofiei lui Aristotel, s-a înscris pe o cale asemănătoare, asta se înţelege în cele din urmă. Ceea ce se înţelege mai puţin este faptul că s-a numit Dumnezeu un principiu, care nu are nimic în comun cu cel desemnat de umanitate prin acelaşi cuvînt. Fireşte că zeul mitologiei antice şi Dumnezeul creştinismului nu se aseamănă cîtuşi de puţin, dar către unul şi către celălalt se îndreaptă rugăciunile, şi unul şi celălalt se interesează de om : statică ori dinamică, religia consideră că acest punct este fundamental. Totuşi, se mai întîmplă ca filozofia să

numească Dumnezeu o Fiinţă a cărei esenţă ar condamna-o să nu ţină cont de invocaţiile omeneşti, ca şi cum, cuprinzînd teoretic toate lucrurile, ea ar fi, de fapt, oarbă la suferinţele noastre şi surdă la rugăciuni. Aprofundînd această problemă, am descoperi confuzia, inerentă spiritului uman, între o idee explicativă şi un principiu activ. Pentru că lucrurile sînt reduse la concepte, iar conceptele intră unele în altele, ajungem în final la o idee a ideilor şi ne imaginăm că totul se explică prin ea. La drept vorbind, ea nu explică mare lucru, mai întîi pentru că acceptă subîmpărţirea şi repartizarea realului în concepte. Societatea le-a înregistrat pe amîndouă în limbaj şi le-a efectuat de cele mai multe ori spre propria ei comoditate. Apoi, pentru că sinteza realizată pornind de la concepte este golită de materie şi pur verbală. Ne întrebăm cum a putut scăpa filozofilor profunzi problema esenţială şi cum au putut să creadă că ar caracteriza prin ceva principiul instituit de ei ca explicaţie a lumii, în timp ce se limitau la a-l reprezenta convenţional printr-un semn. Spuneam şi mai sus : indiferent ce nume am da „lucrului în sine", că facem din el Substanţa lui Spinoza, Eul *(le Moi)* lui Fichte, Absolutul lui Schelling, Ideea lui Hegel sau Voinţa lui Schopenhauer, degeaba se va prezenta cuvîntul cu semnificaţia lui bine definită : o va pierde, se va goli de conţinut de cum se va aplica totalităţii lucrurilor. Pentru a nu vorbi decît despre ultima din marile „sinteze", nu-i clar că o Voinţă nu este voinţă decît cu condiţia să contrasteze cu ceva lipsit de voinţă ? Şi atunci, spiritul cum va contrasta cu materia, dacă materia este ea însăşi voinţă ? A pune voinţa peste tot înseamnă a nu o lăsa nicăieri, pentru că presupune identificarea a ceea ce simt în mine – durată, irupere *(jaillissement)*,

creaţie continuă – cu esenţa a ceea ce percep în lucruri, unde există, evident, repetiţie, previzibilitate, necesitate. Prea puţin contează dacă se spune „Totul este mecanism" sau „Totul este voinţă" : de fiecare dată, totul se confundă. În ambele cazuri, „mecanism" şi „voinţă" devin sinonime cu „a fi" şi, în consecinţă, sinonime între ele. Aici este cusurul iniţial al sistemelor filozofice. Ele cred că ne lămuresc în privinţa absolutului dîndu-i un nume. Încă o dată, cuvîntul poate avea un sens definit cînd desemnează un lucru ; îl pierde de cum îl aplicaţi tuturor lucrurilor. Încă o dată, ştiu ce este voinţa, dacă înţelegeţi prin aceasta facultatea mea de a voi sau cea a fiinţelor asemănătoare mie, chiar avîntul vital al fiinţelor organizate, socotit atunci analog elanului propriei mele conştiinţe. Cu cît lărgiţi sferele termenului, cu atît îi diminuaţi conţinutul. Dacă în sfera lui cuprindeţi şi materia, îi goliţi conţinutul de caracterele pozitive datorită cărora spontaneitatea contrastează cu mecanismul, iar libertatea cu necesitatea. În sfîrşit, cînd cuvîntul ajunge să desemneze tot ce există, el nu mai înseamnă decît existenţă. Ce cîştigaţi, în fond, dacă spuneţi că lumea este voinţă, în loc să constataţi pur şi simplu că ea este ?

Se ajunge la un concept cu conţinut nedeterminat, mai degrabă fără conţinut ; el nu mai reprezintă nimic, dar vrem să însemne totul. Şi atunci recurgem la Dumnezeul religiei : el este însăşi determinarea şi, mai ales, se dovedeşte esenţialmente activ. El se află pe culmile fiinţei : facem să coincidă cu el ceea ce considerăm pe nedrept culmile cunoaşterii. Ceva din adoraţia şi respectul, pe care omenirea i le consacră, se răsfrînge asupra principiului împodobit cu numele lui. De aici vine, în mare parte, dogmatismul filozofiei moderne.

Adevărul este că o existenţă nu poate fi dată decît într-o experienţă. Ultima se va numi viziune sau contact, percepţie exterioară în general, dacă este vorba de un obiect material ; va lua numele de intuiţie cînd se va referi la spirit. Pînă unde merge intuiţia ? Numai ea va putea s-o spună. Prinde un fir : numai ea poate să vadă dacă firul urcă pînă la cer sau se opreşte la o oarecare distanţă de pămînt. În primul caz, experienţa metafizică se va alătura celei a marilor mistici : în ceea ce ne priveşte, constatăm că adevărul este aici. Într-al doilea, ele vor rămîne separate, fără să se respingă. În orice caz, filozofia ne va fi înălţat deasupra condiţiei umane.

Ea ne scapă deja de unele constrîngeri speculative, cînd pune problema spiritului în termeni legaţi de spirit şi nu de materie, cînd, în general, ne scuteşte de la a folosi conceptele într-un domeniu nepotrivit majorităţii lor. Conceptele sînt incluse în cuvinte. Cel mai adesea, ele sînt elaborate de organismul social în vederea unui obiect neavînd nimic metafizic. Pentru a le forma, societatea a decupat realul în funcţie de nevoile ei. De ce filozofia ar accepta o împărţire, dacă aceasta are toate şansele să nu corespundă articulaţiilor realului ? Totuşi, ea o acceptă, de obicei. Se supune problemei aşa cum este ea pusă de limbaj. Filozofia se condamnă dinainte la a primi o soluţie gata-făcută sau, în cel mai fericit caz, la a alege între două sau trei soluţii, singurele posibile, la fel de vechi ca punerea problemei. Tot atîta ar fi să spunem că orice adevăr este virtual cunoscut, că modelul lui se află undeva pe rafturile administrative ale cetăţii, că filozofia este un joc de *puzzle*, unde trebuie să reconstituim, cu piese oferite de societate, desenul ţinut fără să ni-l arate. Tot atîta ar fi să atribuim filozofului

rolul şi atitudinea şcolarului, cînd caută soluţia lîngă enunţ, în caietul învăţătorului. Însă adevărul este că, în filozofie şi nu numai, trebuie să *găsim* problema şi, prin urmare, s-o *punem*, mai mult decît s-o rezolvăm. Căci o problemă speculativă este rezolvată de îndată ce este bine pusă. Prin asta înţeleg că soluţia apare imediat, deşi poate rămîne ascunsă şi, ca să spunem aşa, acoperită : va trebui doar s-o *des*coperim. A pune problema nu înseamnă pur şi simplu a descoperi, ci a inventa. Descoperirea se bazează pe ceea ce există deja în prezent sau virtual ; mai devreme sau mai tîrziu, ea îşi face, cu siguranţă, apariţia. Invenţia dă realitate la ceea ce nu exista şi s-ar fi putut să nu apară niciodată. În matematică, şi cu atît mai mult în metafizică, efortul de invenţie constă, de cele mai multe ori, în a provoca problema, în a crea termenii în care se va pune. Punere şi rezolvare ale problemei aproape că sînt aici echivalente ; adevăratele probleme mari nu sînt puse decît atunci cînd sînt rezolvate. Dar multe alte probleme mici sînt în aceeaşi situaţie. Deschid un tratat elementar de filozofie. Unul dintre primele capitole se referă la plăcere şi durere. Se pune elevului o întrebare ca aceasta : „Plăcerea înseamnă sau nu fericire ?" Ar trebui mai întîi să ştim dacă plăcerea şi fericirea sînt genuri corespunzătoare unei divizări naturale a lucrurilor. Cel mult, fraza ar putea să însemne : „Avînd în vedere înţelesul obişnuit al termenilor *plăcere* şi *fericire*, trebuie să spunem că fericirea este o suită de plăceri ?" În acest caz, se pune o problemă de lexic : o vom rezolva numai căutînd să vedem în ce fel cuvintele „plăcere" şi „fericire" au fost folosite de către scriitorii buni mînuitori ai limbii. De altfel, vom fi lucrat cu folos ; vom fi definit mai bine

termeni uzuali, adică obiceiuri sociale. Dacă pretindem să facem mai mult, să surprindem realităţile şi nu să punem la punct nişte convenţii, de ce vrem ca nişte termeni, poate artificiali (nu ştim dacă sînt sau nu astfel, de vreme ce nu cunoaştem obiectul) să pună o problemă privitoare la însăşi natura lucrurilor? Presupuneţi că, examinînd stările grupate sub denumirea de plăcere, nu le găsim nimic în comun, doar faptul că oamenii le caută: omenirea va fi clasat lucruri foarte diferite în acelaşi gen pentru că le găsea acelaşi interes practic şi reacţiona la fel în faţa tuturor. Pe de altă parte, presupuneţi că am ajunge la un rezultat asemănător analizînd ideea de fericire. Imediat problema dispare sau, mai degrabă, se descompune în probleme cu totul noi. Despre aceste probleme nu vom putea şti nimic şi nu avem nici măcar termenii lor înainte de a fi studiat în ea însăşi activitatea umană surprinsă de societate dinspre exterior, probabil, în imagini superficiale, pentru a forma ideile generale de *plăcere* şi *fericire*. Mai întîi, trebuie să ne convingem că însuşi conceptul de „activitate umană" corespunde unei diviziuni naturale. Îndată ce părăsim domeniul materiei pentru cel al spiritului, dezarticularea realului în funcţie de propriile tendinţe devine dificultatea principală.

Chestiunea originii şi a valorii ideilor generale se pune cu ocazia oricărei probleme filozofice şi cere în fiecare caz o soluţie particulară. Discuţiile iscate în jurul ei ocupă istoria filozofiei. Poate că ar fi momentul să ne întrebăm, înaintea oricărei discuţii, dacă ideile constituie un gen şi dacă nu cumva ne-am păzi de generalităţi tocmai vorbind despre ideile generale. Fireşte, dacă vrem, vom putea păstra

cu uşurinţă ideea generală de idee generală. Va fi suficient să spunem că, de obicei, numim idee generală o reprezentare care grupează sub acelaşi nume un număr nedefinit de lucruri : majoritatea cuvintelor corespund astfel unei idei generale. Pentru filozof, problema importantă este de a şti prin ce operaţie, din ce motiv şi, mai ales, în virtutea cărei structuri a realului lucrurile pot fi grupate aşa ; problema nu comportă o soluţie unică şi simplă.

Să spunem că, după părerea noastră, psihologia merge la nimereală în cercetările de acest ordin, dacă nu deţine un fir conducător. Îndărătul activităţii spiritului, care este actul, se află funcţia. Îndărătul ideilor generale, se află facultatea de a concepe şi de a percepe generalităţile. Mai întîi, trebuie să determinăm semnificaţia vitală a acestei facultăţi. În labirintul actelor, stărilor, facultăţilor spiritului, niciodată nu trebuie să abandonăm firul oferit de biologie. *Primum vivere*. Memorie, imaginaţie, concepţie şi percepţie, în sfîrşit, generalizare nu sînt puse acolo „de florile mărului, din plăcere". Cînd îi auzi pe anumiţi teoreticieni, ţi se pare, într-adevăr, că spiritul a căzut din cer cu o împărţire în funcţii psihologice a căror existenţă trebuie doar constatată : pentru că funcţiile sînt cutare, vor fi utilizate în felul cutare. Dimpotrivă, credem că sînt ceea ce sînt tocmai pentru că sînt utile, necesare vieţii : pentru a le explica şi justifica existenţa, pentru a şti dacă subîmpărţirea obişnuită în cutare şi cutare facultăţi este artificială sau firească, dacă, în consecinţă, trebuie s-o menţinem sau s-o modificăm, este nevoie să ne raportăm la exigenţele fundamentale ale vieţii ; toate observaţiile noastre asupra mecanismului funcţiei vor fi deformate, dacă nu am făcut decupajul corect din continuitatea

ţesutului psihologic. Vom spune oare că necesităţile vieţii sînt asemănătoare la oameni, animale şi chiar plante, că metoda noastră riscă să neglijeze tocmai ce este propriu-zis omenesc în om? Fără nici o îndoială: nu se termină totul odată ce am decupat şi distribuit viaţa psihologică; ne rămîne să urmărim creşterea şi chiar transfigurarea fiecărei facultăţi a omului. Măcar vom avea poate norocul de a nu fi trasat diviziuni arbitrare în activitatea spiritului, nu mai mult decît am da greş în a descurca plantele cu tulpini şi frunze împletite, încîlcite, dacă am săpa pînă la rădăcini.

Să aplicăm această metodă la problema ideilor generale: vom observa că orice fiinţă vie, poate chiar orice organ, orice ţesut al unei fiinţe vii generalizează, clasifică adică, de vreme ce ştie să aleagă, de acolo de unde se află, printre substanţele şi obiectele cele mai diverse, acele părţi sau elemente capabile să satisfacă cutare sau cutare din nevoile sale şi neglijează restul. Deci izolează caracterul care o interesează, merge drept la o proprietate comună; cu alte cuvinte, clasează şi, prin urmare, abstrage şi generalizează. Bineînţeles, aproape în majoritatea cazurilor şi, probabil, la toate celelalte animale, în afară de om, abstracţia şi generalizarea sînt trăite şi nu gîndite. Totuşi, chiar la animal, observăm reprezentări cărora nu le lipsesc decît reflecţia şi un oarecare dezinteres pentru a fi idei generale în adevăratul înţeles al cuvîntului: altfel, cum s-ar opri o vacă în faţa unei pajişti oarecare, numai pentru că intră în categoria denumită de noi pajişte? Şi un cal, cum ar deosebi el un grajd de un hambar, un drum de un cîmp, fînul de ovăz? A concepe sau, mai degrabă, a percepe astfel generalitatea este specific şi omului, atît cît este animal, cît are

instincte şi nevoi. Fără să intervină reflecţia şi chiar conştiinţa lui, printr-una din tendinţe, poate fi extrasă o asemănare între obiectele cele mai diferite ; ea va clasa obiectele într-un gen şi va crea o idee generală, mai degrabă jucată decît gîndită. Generalităţile extrase automat sînt mai numeroase la om decît la celelalte animale ; instinctul lui este însoţit de obiceiuri mai mult sau mai puţin în măsură să imite actul instinctiv. Să trecem acum la ideea generală completă, deci conştientă, cugetată, creată cu intenţie ; la baza ei, vom găsi de cele mai multe ori extragerea automată a asemănărilor, adică esenţialul generalizării. Într-un anumit sens, nimic nu seamănă cu nimic, de vreme ce toate obiectele se deosebesc. Într-un alt sens, totul seamănă cu totul, de vreme ce vom găsi întotdeauna, destul de sus pe scara generalităţilor, vreun gen artificial, unde vor putea intra două obiecte diferite, luate la întîmplare. Însă între generalizarea imposibilă şi generalizarea inutilă, există cea pe care o provoacă, prefigurînd-o, tendinţele, obiceiurile, gesturile şi atitudinile, complexele de mişcări săvîrşite automat sau schiţate doar, aflate la originea majorităţii ideilor generale proprii oamenilor. Asemănarea percepută, după spusele noastre, între lucruri sau stări, este înainte de orice proprietatea, comună stărilor şi lucrurilor respective, de a obţine de la corpul nostru aceeaşi reacţie, de a-l face să schiţeze aceeaşi atitudine şi să înceapă aceleaşi mişcări. Corpul extrage din mediul material sau moral ceea ce l-a putut influenţa, ceea ce îl interesează : identitatea de reacţie la acţiuni diferite, răsfrîngîndu-se asupra lor, introduce asemănarea între ele sau o face să dispară. Din stimulii cei mai diverşi – lovitură de pumn, bătaia vîntului, curentul electric, un clopoţel va

scoate mereu acelaşi sunet. Pe cei ce sună îi transformă în „trăgători de clopoţel" (*sonneurs*), îi face să semene între ei, să devină indivizi constitutivi ai unui gen numai pentru că rămîne el însuşi, doar un clopoţel : dacă reacţionează, n-are încotro şi trebuie să sune. Este de la sine înţeles că, atunci cînd reflecţia va fi înălţat la starea de gîndire pură reprezentări, presupunînd doar inserţia conştiinţei într-un cadru material, atitudini şi mişcări, ea va forma voluntar, direct, prin imitaţie, idei generale şi nimic altceva decît idei. Va fi puternic susţinută de cuvînt. Reprezentării, el îi va oferi un cadru, de data asta mai mult spiritual decît corporal, spre a se insera. Nu este mai puţin adevărat că, pentru a ne da seama de adevărata natură a conceptelor, pentru a aborda cu oarecare posibilităţi de reuşită problemele referitoare la ideile generale, va trebui să ne raportăm întotdeauna la interacţiunea gîndirii şi a atitudinilor sau a obiceiurilor motrice. La origine, generalizarea nu-i altceva decît obiceiul, urcînd din cîmpul acţiunii în sfera gîndirii.

După ce am determinat originea şi structura ideii generale, am stabilit necesitatea apariţiei ei şi, după ce am constatat imitarea naturii prin construirea artificială a ideilor generale, ne rămîne să cercetăm cum sînt posibile ideile generale naturale servind altora de model, de ce experienţa ne prezintă asemănări pe care n-avem decît să le traducem în generalităţi. Unele dintre asemănările respective ţin de esenţa lucrurilor. Ele vor da naştere unor idei generale referitoare, într-o anumită măsură, tot la comoditatea individului şi a societăţii ; va trebui ca ştiinţa şi filozofia să le scoată de sub acest înveliş, pentru a obţine o viziune mai mult sau mai puţin potrivită asupra vreunui

aspect al realităţii. Ele sînt puţin numeroase ; ideile generale, în marea lor majoritate, sînt elaborate de societate pentru limbaj, în vederea conversaţiei şi a acţiunii. Totuşi, chiar printre cele din urmă (la ele făceam aluzie în eseul de faţă), am găsi multe adăugate printr-o serie de intermediari, după tot felul de manipulări, simplificări, deformări, numărul mic de idei traducînd asemănări esenţiale : adesea, va fi instructiv să urcăm cu ele, pe o cale mai mult sau mai puţin ocolită, pînă la asemănarea căreia i se alătură. Deci, nu va fi inutil să deschidem aici o paranteză asupra a ceea ce s-ar putea numi generalităţi obiective, inerente realităţii înseşi. Oricît de restrîns le-ar fi numărul, sînt importante atît prin ele însele, cît şi prin încrederea răspîndită în jur, împrumutînd ceva din soliditatea lor unor genuri cu totul artificiale. Astfel se explică faptul că biletele de bancă, în număr exagerat de mare, îşi datorează bruma de valoare aurului rămas ca acoperire.

Insistînd asupra acestui aspect, ne-am da seama că asemănările se repartizează în trei grupuri ; al doilea dintre ele probabil că va trebui să fie el însuşi subîmpărţit pe măsura progreselor în ştiinţa pozitivă. Primele asemănări sînt de natură biologică : ele ţin neapărat ca viaţa să lucreze *ca şi cum* ar avea ea însăşi idei generale, cele de specie şi gen, *ca şi cum* ar urma planuri de structură în număr limitat, *ca şi cum* ar fi instituit proprietăţi generale şi, în sfîrşit, ca şi cum ar fi vrut, prin dublul efect al transmiterii ereditare (pentru ceea ce este *înnăscut*) şi al transformării mai mult sau mai puţin lente, să-i aranjeze pe cei vii într-o serie ierarhică, de-a lungul unei scări, unde asemănările dintre indivizi sînt din ce în ce mai numeroase pe măsură ce înaintăm. Că ne

exprimăm în termeni de finalitate, că atribuim materiei proprietăţi speciale ori că preferăm vreo ipoteză intermediară, subîmpărţirile în genuri, specii etc. – generalităţi traduse de noi în idei generale – îşi vor găsi fundamentul în realitatea însăşi, în principiu (chiar dacă clasificarea noastră este inexactă în fapt). Şi la fel de întemeiate de drept vor fi cele corespunzătoare unor organe, ţesuturi, celule, chiar unor „comportamente" ale fiinţelor vii. Acum, dacă trecem de la organizat la neorganizat, de la materia vie la materia inertă şi nemodelată încă de om, vom regăsi genuri reale, dar cu un caracter total diferit ; calităţi, cum ar fi culorile, gusturile, mirosurile ; elemente sau combinaţii, cum ar fi oxigenul, hidrogenul, apa ; în sfîrşit, forţe fizice, ca greutatea, căldura, electricitatea. Însă cu totul altceva apropie aici unele de altele reprezentările indivizilor grupaţi sub ideea generală. Fără a intra în detalii, fără a ne complica prezentarea prin luarea în considerare a nuanţelor, moderînd de la bun început ceea ce ar putea fi excesiv în distincţia noastră, stabilind să dăm cuvîntului „asemănare" înţelesul cel mai precis, dar şi cel mai îngust, vom spune că, în primul caz, principiul de apropiere îl constituie asemănarea propriu-zisă, iar în cel de-al doilea, identitatea. O anumită nuanţă de roşu poate fi identică cu ea însăşi în toate obiectele la care este întîlnită. Acelaşi lucru l-am spune despre două note muzicale cu aceeaşi înălţime, aceeaşi intensitate şi acelaşi timbru. Pe bună dreptate sau nu, ne simţim înaintînd spre elemente sau evenimente identice pe măsură ce aprofundăm mai mult materia şi prefacem chimicul în fizic, iar fizicul în matematic. Or, degeaba pretinde o logică simplă că asemănarea este o identitate parţială,

iar identitatea o asemănare completă, pentru că experienţa ne arată cu totul altceva. Dacă nu mai dăm cuvîntului „asemănare" înţelesul vag şi întrucîtva popular de la început, dacă încercăm să precizăm „asemănarea" printr-o comparaţie cu „identitatea", după părerea noastră, vom observa că identitatea ţine de *geometric*, iar asemănarea de *vital*. Prima depinde de măsură, cealaltă aparţine mai degrabă domeniului artei : deseori, un sentiment pur estetic îl determină pe biologul evoluţionist să presupună înrudirea unor forme a căror asemănare o constată pentru prima oară; înseşi desenele executate de el dezvăluie uneori o mînă şi, mai ales, un ochi de artist. Dacă identicul contrastează astfel cu asemănătorul, ar fi cazul să cercetăm, pentru noua categorie de idei generale, ca pentru cealaltă, ce anume o face posibilă.

O asemenea cercetare ar avea ceva şanse de reuşită numai într-un stadiu mai avansat al cunoaşterii materiei. Să spunem un cuvînt despre ipoteza la care am ajunge prin aprofundarea vieţii. Dacă există verde, în mii şi mii de locuri acelaşi verde (măcar pentru ochiul nostru, măcar cu aproximaţie), dacă la fel se întîmplă şi cu celelalte culori, dacă diferenţele de culoare depind de frecvenţa mai mare sau mai mică a evenimentelor fizice reunite în percepţia culorii, posibilitatea pentru aceste frecvenţe de a ne prezenta pretutindeni şi oricînd cîteva culori determinate vine din faptul că întotdeauna şi peste tot sînt realizate toate frecvenţele posibile (firește, între anumite limite) : atunci, în mod necesar, cele corespunzătoare diverselor noastre culori se vor produce printre celelalte, oricare ar fi locul şi momentul ; repetarea identicului, permiţînd constituirea genurilor, nu va avea altă origine.

Pentru că fizica modernă ne dezvăluie din ce în ce mai bine diferenţele de număr îndărătul deosebirilor de calitate, o explicare a acestui gen este valabilă pentru toate genurile şi pentru toate generalităţile elementare (capabile de a fi compuse pentru formarea altora) observate în lumea materiei inerte. Este adevărat că explicaţia n-ar fi pe deplin mulţumitoare decît dacă ne-ar spune de ce percepţia noastră culege, din cîmpul imens al frecvenţelor, acele frecvenţe determinate care vor deveni diferitele culori – mai întîi, de ce culege, apoi, de ce le culege pe acelea şi nu pe altele. Odinioară, am răspuns la această întrebare deosebită definind fiinţa vie printr-o anumită putere de a acţiona, determinată în cantitate şi în calitate : acţiunea virtuală extrage din materie percepţiile noastre reale, informaţii necesare pentru a se orienta, condensări, într-o clipă a duratei noastre, a mii, milioane, miliarde de evenimente săvîrşindu-se într-o durată infinit mai puţin tensionată a lucrurilor ; diferenţa de tensiune măsoară tocmai intervalul dintre determinismul fizic şi libertatea umană şi le explică, în acelaşi timp, dualitatea şi coexistenţa[1]. Dacă, aşa cum credem, apariţia omului sau a unei fiinţe de aceeaşi esenţă este raţiunea

1. Putem, şi chiar trebuie să vorbim şi despre determinismul fizic, cînd postulăm, odată cu fizica cea mai recentă, indeterminismul evenimentelor elementare, din care se compune faptul fizic. Căci faptul fizic este perceput de noi ca fiind supus unui determinism inflexibil şi, prin aceasta, se distinge radical îndeplinite cînd ne simţim liberi. Aşa cum sugeram mai sus, ne putem întreba dacă nu cumva percepţia se opreşte la un anumit grad particular de condensare a evenimentelor elementare tocmai pentru a prinde materia în acest determinism, pentru a obţine, în fenomenele înconjurătoare, o regularitate a succesiunii permiţîndu-ne să acţionăm asupra lor. În general, activitatea fiinţei vii s-ar determina în funcţie de necesitatea aflată la baza lucrurilor, printr-o condensare a duratei lor.

de a fi a vieţii pe planeta noastră, va trebui să spunem că toate categoriile de percepţii, nu numai ale oamenilor, ci şi ale animalelor, chiar ale plantelor (se pot comporta *ca şi cum* ar avea şi ele percepţii) corespund global alegerii unui anumit *ordin de mărime* pentru condensare. Este o simplă ipoteză, dar ni se pare că reiese în mod firesc din speculaţiile fizicii asupra structurii materiei. Ce ar deveni masa pe care scriu în acest moment dacă percepţia mea şi, în consecinţă, acţiunea mea ar fi făcute pentru ordinul de mărime căruia îi corespund elementele sau, mai degrabă, evenimentele constitutive ale materialităţii ei ? Acţiunea mea ar fi desfiinţată ; percepţia mea ar îmbrăţişa, acolo unde este masa cînd o privesc, un univers imens şi o istorie fără sfîrşit. Mi-ar fi imposibil să înţeleg în ce fel imensitatea în mişcare ar putea deveni – ca să lucrez pe ea – un simplu rectanglu nemişcat şi solid. La fel s-ar întîmpla pentru toate lucrurile şi toate evenimentele : lumea noastră, cu acţiunile şi reacţiunile părţilor, unele asupra celorlalte, este ceea ce este în virtutea unei anumite alegeri pe scara mărimilor, alegere determinată ea însăşi de puterea noastră de a acţiona. Nimic n-ar împiedica să existe, în plus, şi alte lumi, corespunzătoare unei alte alegeri, în acelaşi loc şi în acelaşi timp : astfel, douăzeci de posturi de emisie diferite difuzează simultan douăzeci de concerte diferite ; ele coexistă, fără ca sunetele unuia să se amestece cu ale altuia, fiecare fiind auzit în întregime, numai el, în aparatul fixat pe lungimea de undă a postului de emisie. Să nu insistăm mai mult asupra unei chestiuni întîlnite pe parcurs. Nu mai avem nevoie de o ipoteză asupra structurii intime a materiei, pentru a constata că aceste concepţii rezultate din percepţii, ideile generale

corespunzătoare proprietăţilor şi acţiunilor materiei nu sînt posibile sau nu sînt ceea ce sînt decît în virtutea matematicii imanente lucrurilor. Este tot ce voiam să reamintim pentru a justifica o clasificare a ideilor generale care pune de o parte geometricul, iar de cealaltă, vitalul, acesta aducînd cu el asemănarea, iar celălalt identitatea.

Acum trebuie să trecem la a treia categorie anunţată, la ideile generale create în întregime prin speculaţia şi acţiunea umane. Omul este esenţialmente făuritor. Refuzîndu-i instrumentele gata făcute, cum sînt cele ale insectelor, de pildă, natura i-a dat inteligenţa, adică puterea de a inventa şi de a construi un număr nesfîrşit de instrumente. Oricît de simplă ar fi fabricarea, ea se face după un model, perceput sau imaginat : real este genul definit de modelul însuşi sau de schema construirii lui. Toată civilizaţia noastră se bazează pe un anumit număr de idei generale al căror conţinut îl cunoaştem în mod corespunzător, de vreme ce l-am făcut şi a căror valoare este excepţională, de vreme ce n-am putea trăi fără ele. Credinţa în realitatea absolută a Ideilor în general, poate chiar în caracterul lor divin, vine în parte de aici. Ştim ce rol a jucat ea în filozofia antică şi chiar într-a noastră. Toate ideile generale beneficiază de obiectivitatea unora dintre ele. Să mai adăugăm că fabricarea umană nu se exercită numai asupra materiei. Odată aflaţi în posesia celor trei feluri de idei generale, enumerate mai sus, în special a celei din urmă, inteligenţa noastră deţine ceea ce numeam ideea generală de idee generală. Acum poate construi idei generale după bunul ei plac. Bineînţeles, începe cu cele care pot înlesni viaţa socială sau se raportează la viaţa socială ; urmează cele interesante pentru speculaţia pură

şi, în sfîrşit, cele construite de dragul de a fi construite, pentru nimic. Însă pentru aproape toate conceptele din afara primelor două categorii, adică pentru imensa majoritate a ideilor generale, interesul societăţii împreună cu cel al indivizilor, cerinţele conversaţiei şi ale acţiunii le veghează naşterea.

Să închidem această lungă paranteză, necesară pentru a arăta în ce măsură trebuie să reformăm şi, uneori, să înlăturăm gîndirea conceptuală pentru a ajunge la o filozofie cît de cît intuitivă. Spuneam că această filozofie se va abate de cele mai multe ori de la viziunea socială a obiectului gata făcut ; ne va cere să participăm în spirit la actul care îl face. Din acest punct de vedere, ne va resitua în direcţia divinului. Într-adevăr, specific umană este munca unei gîndiri individuale cînd acceptă, ca atare, inserţia ei în gîndirea socială şi utilizează ideile preexistente ca pe oricare alt instrument oferit de comunitate. Deja există ceva divin în efortul oricît de umil al unui spirit reintegrat în elanul vital, generator al societăţilor, ele însele generatoare de idei.

Acest efort va alunga fantomele anumitor probleme obsedante pentru metafizician, adică pentru fiecare dintre noi. Vreau să vorbesc despre problemele neliniştitoare, de nerezolvat, pentru că nu se referă la ceea ce este, ci la ceea ce nu este. Iată, de pildă, problema originii fiinţei (*l'être*) : „Cum se poate să existe ceva – materie, spirit, Dumnezeu ? A fost necesară o cauză şi o cauză a cauzei şi tot aşa la nesfîrşit." Urcăm din cauză în cauză ; şi dacă ne oprim undeva, n-o facem pentru că inteligenţa noastră nu mai caută nimic dincolo, ci pentru că imaginaţia sfîrşeşte prin a-şi închide ochii, ca şi cum ar fi deasupra prăpastiei şi ar dori să scape de ameţeală. Iată problema

ordinii în general : „De ce o realitate ordonată, unde gîndirea noastră se regăseşte ca într-o oglindă ? De ce lumea nu este incoerentă ?" Spun că aceste probleme se raportează mai degrabă la ceea ce nu este, decît la ceea ce este. Într-adevăr, nu ne-am mira niciodată de faptul că există ceva – materie, spirit, Dumnezeu – dacă n-am recunoaşte implicit că s-ar putea să nu existe nimic. Ne închipuim, mai bine zis avem impresia că ne închipuim, că fiinţa a venit să umple un vid şi că neantul preexista logic fiinţei : realitatea primordială – indiferent cum o numim, materie, spirit sau Dumnezeu – n-ar veni decît ca un adaos şi asta-i de neînţeles. Tot aşa, nu ne-am întreba de ce există ordinea, dacă n-am concepe o dezordine supusă ordinii şi, prin urmare, precedînd-o, măcar la modul ideal. Ordinea ar avea nevoie să fie explicată, în timp ce dezordinea, fiind de drept, n-ar avea nevoie de nici o explicaţie. Riscăm să rămînem la acest punct de vedere atît timp cît căutăm numai să înţelegem. Să încercăm mai mult decît atît, să creăm (evident că n-o vom putea face decît prin gîndire). Pe măsură ce ne sporim voinţa şi tindem să-i reîncorporăm gîndirea, pe măsură ce ne implicăm mai mult în efortul creator de lucruri, problemele grave bat în retragere, se micşorează, dispar. Simţim că o voinţă ori o gîndire creatoare de perfecţiune sînt prea pline de ele însele, în imensa realitate, pentru ca ideea unei lipse de ordine sau a unei absenţe a fiinţei să poată măcar să le atingă. A-şi imagina posibilitatea dezordinii absolute, cu atît mai mult cea a neantului, ar însemna să-şi spună că ar fi putut să nu fie deloc şi am avea aici dovada unei slăbiciuni incompatibile cu natura ei, presupunînd forţă. Cu cît ne învîrtim mai mult în jurul acestei chestiuni, cu atît

îndoielile chinuitoare pentru omul normal şi sănătos ni se par anormale şi morbide. Să ne amintim de omul neîncrezător care închide o fereastră, se întoarce să verifice dacă-i închisă, apoi îşi verifică verificarea şi tot aşa. Dacă îl vom întreba de ce o face, ne va răspunde că ar fi putut să deschidă din nou fereastra în încercarea de a închide. Dacă este filozof, îşi va transpune intelectual şovăiala din comportare în enunţul problemei următoare : „Cum să fii sigur o dată pentru totdeauna că ai făcut ceea ce ai vrut să faci ?" Adevărul este că puterea lui de a acţiona este rănită şi de aici provine suferinţa : nu avea decît o jumătate de voinţă pentru a săvîrşi actul şi din această cauză, actul săvîrşit nu-i lasă decît o certitudine pe jumătate. Dar noi putem rezolva problema pusă de omul respectiv ? Evident că nu şi nici măcar nu ne-o punem : în asta constă superioritatea noastră. La prima vedre, aş putea crede că superioritatea stă de partea lui şi nu de a mea, de vreme ce şi unul şi celălalt închidem fereastra, iar el ridică o problemă filozofică, în timp ce eu n-o fac. Odată treaba făcută, întrebarea reprezintă un adaos negativ ; nu înseamnă un plus, ci un minus ; este o insuficienţă în actul de a voi. Exact acesta este efectul produs asupra noastră de anumite «mari probleme», cînd ne resituăm în direcţia gîndirii care le-a dat naştere. Tind către zero, pe măsură ce ne apropiem de ea, nefiind altceva decît distanţa dintre noi şi ea. Iată ce vom constata : cine îşi închipuie că face mai mult cînd îşi pune problemele decît atunci cînd nu şi le pune se înşeală. Tot atît ar fi să ne imaginăm că într-o sticlă consumată pe jumătate este mai mult decît într-o sticlă plină, pentru că aceasta din urmă nu conţine decît vin, iar în cealaltă există vinul şi golul.

De cum am perceput intuitiv adevărul, inteligenţa noastră se îndreaptă şi îşi formulează greşeala la nivelul intelectului. A primit sugestia ; efectuează controlul. Aşa cum scafandrul va pipăi pe fundul apelor epava semnalată de aviator din înaltul cerurilor, tot aşa inteligenţa scufundată în mediul conceptual va verifica punct cu punct, prin atingere, analitic, ceea ce făcuse obiectul unei imagini *(vision)* sintetice şi supra-intelectuale. Fără un avertisment venit din exterior, gîndul unei posibile iluzii nici n-ar fi atins-o, căci iluzia făcea parte din propria ei natură. Smulsă din somn, inteligenţa va analiza ideile de neant, dezordine şi suratele lor. Va recunoaşte – măcar preţ de o clipă, pentru că iluzia trebuie să reapară de îndată ce a fost alungată – că nu putem elimina o rînduială fără ca o alta s-o înlocuiască, să scoatem ceva din materie fără ca altceva să-i ia locul. „Dezordine" şi „neant" desemnează realmente o prezenţă – dar această prezenţă a unui lucru sau a unei ordini nu ne interesează, ne dezamăgeşte efortul sau atenţia ; cînd numim absenţă prezenţa respectivă, dezamăgirea noastră îşi spune cuvîntul. De-acum încolo, a vorbi despre absenţa oricărei ordini şi a oricăror lucruri, adică despre dezordine absolută şi neant absolut, înseamnă a pronunţa cuvinte golite de înţeles, *flatus vocis*, de vreme ce o suprimare presupune pur şi simplu o substituire luată în considerare pe una din cele două feţe, iar abolirea oricărei ordini sau a oricăror lucruri ar fi o substituire cu o singură faţă – idee existentă în realitate precum cea de pătrat rotund. Cînd filozoful vorbeşte despre haos şi neant, nu face decît să transpună în ordinea speculaţiei – înălţate la absolut şi golite astfel de orice înţeles, de orice conţinut efectiv – două idei făcute pentru practică, raportate la un fel

determinat de materie sau de ordine şi nu la toată ordinea sau la toată materia. De-acum încolo, ce se întîmplă cu cele două probleme legate de originea ordinii şi originea fiinţei ? Dispar, de vreme ce nu se pun decît dacă ne reprezentăm fiinţa şi ordinea ca şi cum „ar surveni" şi, prin urmare, neantul şi dezordinea drept posibile sau măcar imaginabile ; or, astea nu-s decît cuvinte, iluzii de idei.

Gîndirea umană respiră de îndată ce se lasă pătrunsă de această convingere şi se eliberează de obsesie. nu se mai încurcă în întrebări ce-i împiedicau mersul înainte[1]. Vede cum dispar una cîte una dificultăţile ridicate de scepticismul antic şi de criticismul modern. Ea poate la fel de bine să treacă pe lîngă filozofia kantiană şi „teoriile cunoaşterii" provenite din kantianism ; nu se va opri acolo. Obiectul *Criticii raţiunii pure* constă în a explica în ce fel o ordine determinată se asociază unor materiale considerate incoerente. Şi ştim cu ce preţ plătim această explicaţie : spiritul uman şi-ar impune forma unei „diversităţi sensibile" venite de undeva, nu ştim de unde; ordinea observată în lucruri ar fi cea pusă de noi înşine. Astfel

1. Cînd recomandăm o stare sufletească în care problemele dispar, o facem, bineînţeles, numai pentru problemele ameţitoare din cauză că ne pun în prezenţa vidului. Una înseamnă condiţia aproape animală a unei fiinţe cînd nu-şi pune nici o întrebare şi cu totul altceva starea semi-divină a unui spirit străin de ispita reamintirii, printr-un efect al neputinţei omeneşti, a unor probleme artificiale. Pentru această gîndire privilegiată, problema este mereu pe punctul de a se ivi, dar mereu oprită în ceea ce are propriu-zis intelectual, de către opusul intelectual generat de intuiţie. Iluzia nu este analizată, destrămată atît timp cît nu se manifestă ; dar *ar fi* dacă s-ar manifesta ; cele două posibilităţi antagoniste, amîndouă de ordin intelectual, se anulează pe plan intelectual, pentru a nu mai lăsa loc decît intuiţiei realului. În ambele cazuri citate, analiza ideilor de dezordine şi de neant oferă opusul intelectual al iluziei intelectualiste.

încît ştiinţa ar fi legitimă, însă referitoare la facultatea noastră de a cunoaşte, iar metafizica ar fi imposibilă, de vreme ce n-ar exista cunoaşterea în afara ştiinţei. Şi aşa spiritul uman este pus la colţ, ca un şcolar pedepsit : îi este interzis să-şi întoarcă privirea ca să vadă realitatea aşa cum este. Nimic mai firesc, dacă n-am remarcat că ideea de dezordine absolută este contradictorie sau, mai curînd, inexistentă, simplu cuvînt desemnînd o oscilaţie a spiritului între două ordini diferite : prin urmare, este absurd să presupunem că dezordinea precede logic sau cronologic ordinea. Meritul kantianismului a fost să dezvolte pînă la ultimele ei consecinţe şi să prezinte sub forma cea mai sistematică o iluzie naturală. Însă a păstrat-o ; chiar pe ea se bazează. Să împrăştiem iluzia : imediat înapoiem spiritului uman, prin ştiinţă şi prin metafizică ştiinţa absolutului.

Să revenim, deci, la punctul nostru de plecare. Spuneam că trebuie să aducem filozofia la o mai mare precizie decît pînă acum, s-o facem capabilă să rezolve probleme specifice, să devină completarea şi, dacă este cazul, reformatoarea ştiinţei pozitive. Gata cu sistemul cuprinzînd tot posibilul şi, uneori chiar imposibilul ! Să ne mulţumim cu realul, materie şi spirit. Dar să cerem teoriei noastre să-l îmbrăţişeze atît de strîns, încît să nu se poată strecura nici o altă interpretare între cei doi termeni. Nu va mai fi decît o filozofie, tot aşa cum nu este decît o ştiinţă. Şi una şi cealaltă se vor face printr-un efort colectiv şi progresiv. Este adevărat că se va impune o perfecţionare a metodei filozofice, complementară şi simetrică cu cea primită odinioară de ştiinţa pozitivă.

Aceasta este doctrina considerată de unii prejudiciabilă pentru Ştiinţă şi Inteligenţă. Era

o dublă greşeală. Însă greşeala era instructivă şi o vom analiza cu folos.

Să începem cu primul punct şi să remarcăm că nu adevăraţii savanţi ne-au reproşat că aducem prejudicii ştiinţei lor. Cutare dintre ei a putut critica una din opiniile noastre : o făcea tocmai pentru că o judeca ştiinţific, pentru că transferasem pe terenul ştiinţei, unde se simţea competent, o problemă de filozofie pură. Încă o dată, ne doream o filozofie supusă controlului ştiinţei, venită în ajutorul ei. Şi credem că am reuşit, avînd în vedere că psihologia, neurologia, patologia, biologia au devenit din ce în ce mai deschise faţă de opiniile noastre, considerate la început paradoxale. Chiar şi paradoxale, aceste opinii n-ar fi fost niciodată antiştiinţifice. Ar fi dovedit întotdeauna străduania de a constitui o metafizică, avînd o frontieră comună cu ştiinţa, aptă să se verifice asupra unei sumedenii de puncte. Să nu fi mers de-a lungul acestei frontiere, să fi remarcat doar că exista una, că metafizica şi ştiinţa se învecinează şi deja ne-am fi dat seama de locul acordat ştiinţei pozitive ; după cum spuneam, nici o filozofie, nici măcar pozitivismul n-a situat-o atît de sus ; ştiinţei şi metafizicii le-am atribuit puterea de a atinge un absolut. Atîta doar, că am cerut ştiinţei să rămînă ştiinţifică şi să nu se asocieze unei metafizici inconştiente, prezentîndu-se neştiutorilor sau semidocţilor sub masca ştiinţei. Timp de peste o jumătate de secol, acest „scientism" a stat în calea metafizicii. Orice efort de intuire era descurajat de la început ; se lovea de negaţii considerate ştiinţifice. Este adevărat că, în unele cazuri, ele veneau de la savanţi adevăraţi. Într-adevăr, ei se lăsau păcăliţi de falsa metafizică desprinsă, chipurile, din ştiinţă ; întorcîndu-se indirect la ştiinţă, o

denatura în multe privinţe. Mergea chiar pînă la a deforma observaţia punîndu-se, în anumite cazuri, între observator şi fapte. Credem că am demonstrat-o mai demult, prin exemple precise, mai ales cel al afaziilor, spre binele general al ştiinţei şi, în acelaşi timp, al filozofiei. Să presupunem că n-am vrea să fim nici destul de metafizician, nici suficient de savant pentru a ne lansa în aceste consideraţii, că nu ne interesează conţinutul doctrinei, că nu-i cunoaştem metoda : o simplă privire îndreptată asupra aplicaţiilor ne arată ce muncă de consolidare *(circonvallation)* ştiinţifică este necesară înainte de a ataca cea mai neînsemnată problemă. Nici nu trebuie mai mult pentru a vedea ce poziţie importantă ocupă ştiinţa. În realitate, aici se găseşte principala dificultate în cercetarea filozofică, aşa cum o înţelegem noi. Este uşor să judecăm asupra unor idei abstracte : construcţia metafizică nu-i decît un joc, oricît de puţin am fi pregătiţi pentru el. A aprofunda spiritul este, probabil, o muncă anevoioasă, dar nici un filozof nu se chinuie prea mult timp : de fiecare dată, va fi observat foarte repede ceea ce era în stare să observe. În schimb, dacă acceptăm o asemenea metodă, niciodată nu vom fi făcut destule studii pregătitoare, niciodată nu vom fi învăţat de-ajuns. Iată o problemă filozofică. N-am ales-o, ci am întîlnit-o. Ne blochează drumul şi, prin urmare, trebuie să înlăturăm obstacolul ori să ne lăsăm de filozofie. Nici un şiretlic posibil ; să renunţăm la artificiul dialectic, cel care slăbeşte atenţia şi dă, în vis, iluzia înaintării. Trebuie să depăşim dificultatea şi să analizăm problema în elementul ei. Încotro ne vom îndrepta ? Nimeni nu ştie. Nimeni nu va spune nici măcar cărei ştiinţe îi aparţin noile probleme. Poate că vom fi total străini de acea

ştiinţă. Ce spun ? Nu va fi de-ajuns să facem cunoştinţă cu ea, nici chiar s-o aprofundăm : cîteodată, vom fi nevoiţi să-i îmbunătăţim anumite procedee, obiceiuri, teorii perfect adaptate faptelor şi raţiunilor care au dus la apariţia unor noi întrebări. Fie! Ne vom iniţia în ştiinţa necunoscută, o vom cerceta temeinic, la nevoie o vom reforma. Şi dacă ne trebuie luni sau ani ? Îi vom consacra timpul necesar. Şi dacă o viaţă tot nu ne ajunge ? Mai multe vieţi îi vor da de capăt ; nici un filozof nu-i obligat acum să construiască toată filozofia. Iată limbajul potrivit filozofului. Această metodă i-o propunem. Indiferent de vîrstă, ea îi cere să redevină oricînd student.

La drept vorbind, filozofia aproape că a ajuns aici. În unele privinţe, schimbarea s-a înfăptuit deja. Dacă părerile noastre au fost considerate, în general, paradoxale la vremea apariţiei lor, unele dintre ele au devenit astăzi comune ; altele sînt pe cale de a deveni astfel. Să recunoaştem că nu puteau fi acceptate de la bun început. Trebuia să ne desprindem de obiceiuri adînc înrădăcinate, adevărate prelungiri ale naturii. Toate felurile de a vorbi, de a gîndi, de a percepe implică faptul că imobilitatea şi imutabilitatea sînt de drept, că mişcarea şi schimbarea se adaugă, ca simple accidente, unor lucruri aflate în imposibilitatea de a se mişca sau de a se schimba prin ele înseşi. Reprezentarea schimbării ar consta în succesiunea calităţilor şi a stărilor unei substanţe. Fiecare calitate, fiecare stare ar ţine de stabil, schimbarea făcîndu-se prin succesiunea lor : cît despre substanţă, menită să suporte succesiunea stărilor şi calităţilor, ea ar fi însăşi stabilitatea. Aceasta este logica imanentă limbilor noastre, formulată odată pentru totdeauna de către Aristotel : esenţa inteligenţei

este să judece, iar judecata se efectuează prin atribuirea predicatului unui subiect. Prin simplul fapt că îl numim, subiectul este definit drept invariabil ; variaţia va consta în diversitatea stărilor afirmate rînd pe rînd. Prin asocierea unui predicat cu un subiect, a stabilului cu stabilul, vom urma înclinaţia inteligenţei, ne vom conforma cerinţelor limbajului şi, finalmente, ne supunem naturii. Căci natura a sortit omul vieţii sociale ; a dorit munca în comun ; munca va fi posibilă, dacă vom pune de o parte stabilitatea absolut definitivă a subiectului, iar de cealaltă, stabilităţile provizorii, relativ constante, ale calităţilor şi ale stărilor, fiind din întîmplare chiar atribute. Enunţînd subiectul, ne sprijinim comunicarea pe o cunoaştere deja deţinută de interlocutori, deoarece se presupune că substanţa este invariabilă ; de-acum încolo, ei ştiu încotro să-şi îndrepte atenţia, cînd vrem să le transmitem informaţia, îi facem s-o aştepte prin introducerea substanţei şi le-o furnizăm prin atribut. Natura ne-a predestinat să vedem în schimbare şi mişcare nişte accidente, să înălţăm imutabilitatea şi imobilitatea la rangul de esenţe sau substanţe, în suporturi. Însă n-a făcut-o numai modelîndu-ne pentru viaţa socială, lăsîndu-ne toată libertatea în organizarea societăţii, dezvăluindu-ne necesitatea limbajului. Trebuie să precizăm că însăşi percepţia noastră se orientează în funcţie de această filozofie. Din continuitatea întinderii, ea decupează corpuri alese în aşa fel încît să poată fi luate drept invariabile în timp ce le observăm. Cînd variaţia este prea mare ca să nu ne atragă atenţia, vom spune că starea cercetată a lăsat locul alteia, variind în aceeaşi măsură. Aici, tot natura, pregătitoare a acţiunii individuale şi sociale, a fixat liniile principale ale limbajului

şi ale gîndirii, fără să le facă să coincidă, lăsînd un loc important contingenţei şi variabilităţii. Pentru a ne convinge, va fi suficient să comparăm durata noastră cu ceea ce am putea numi durata lucrurilor : două ritmuri foarte diferite, calculate în aşa fel încît, în cel mai scurt interval perceptibil din timpul nostru, să aibă loc miliarde de oscilaţii sau, în general, evenimente exterioare repetabile ; ne-ar trebui secole întregi ca să desfăşurăm această istorie enormă, însă noi o cuprindem într-o sinteză indivizibilă. Percepţia, gîndirea, limbajul, toate activităţile individuale sau sociale ale spiritului tind să ne pună în prezenţa obiectelor, pe care le-am putea lua drept invariabile şi imobile în timp ce le cercetăm, şi în prezenţa persoanelor, chiar a noastră, transformate pentru noi în obiecte şi, tocmai din aceasta cauză, în substanţe invariabile. Cum să dezrădăcinăm o înclinaţie atît de profundă ? Cum să aducem spiritul uman în stare să inverseze sensul acţiunii lui obişnuite, pornind de la schimbare şi mişcare, privite ca însăşi realitatea şi să nu mai vadă în opriri ori în stări decît instantanee luate din mişcare ? Trebuie să arătăm că, dacă mersul obişnuit al gîndirii este util pe planul practic, comod pentru conversaţie, colaborare, acţiune, el conduce la probleme filozofice de nerezolvat pentru că sînt puse de-a-ndoaselea. Ne pronunţam pentru relativitatea oricărei cunoaşteri şi imposibilitatea de a atinge un absolut tocmai din cauză că le credeam insolubile şi nu ne dădeam seama că erau prost puse. De aici venea succesul pozitivismului şi al kantianismului pe vremea cînd ne-am apucat de filozofie. Pe măsură ce observam adevărata cauză a antinomiilor ireductibile, trebuia să renunţăm treptat la atitudinea smerită. Antinomiile erau produse de om. Ele nu decurgeau

din esenţa lucrurilor, ci din transferul automat, în planul speculaţiei, al obiceiurilor deprinse în acţiune. Ceea ce se făcuse dintr-o neglijenţă a inteligenţei, un efort al inteligenţei putea să desfacă. Ar fi o eliberare pentru spiritul uman.

Să ne grăbim s-o spunem: o metodă propusă nu se face înţeleasă decît dacă o aplicăm unui exemplu. Aici, exemplul era gata găsit. Era vorba să surprindem viaţa interioară în spatele juxtapunerii stărilor noastre, juxtapunere efectuată într-un timp spaţializat. Experienţa era la îndemîna oricui; cine a făcut-o, n-a avut dificultăţi în a-şi reprezenta substanţialitatea eului (*moi*) ca însăşi durata lui. Spuneam că aceasta este continuitatea indivizibilă şi indestructibilă a unei melodii, unde trecutul intră în prezent şi formează cu el un întreg nedivizat; întregul rămîne nedivizat şi chiar indivizibil în ciuda sau, mai degrabă, graţie celor ce se adaugă. Noi l-am intuit; de cum îi căutăm o reprezentare intelectuală, punem în şir, una după alta, stările devenite distincte ca perlele unui colier; pentru a le ţine împreună, avem nevoie de un fir, nici noi nu ştim ce fel de fir, căci nu seamănă cu perlele, nu seamănă cu nimic, este o entitate vidă, un simplu cuvînt. Intuiţia ne dă lucrul; inteligenţa nu surprinde din el decît transpunerea spaţială, expresia metaforică.

Iată nişte aspecte clare în legătură cu propria noastră substanţă. Ce să credem despre substanţa lucrurilor? Cînd am început să scriem, fizica nu cunoscuse încă progresele hotărîtoare din domeniul structurii materiei. Încă de pe-atunci, eram convins că imobilitatea şi invariabilitatea nu erau decît secvenţe luate din ceea ce mişcă şi se schimbă. N-aveam cum să credem că materia, a cărei imagine solidă fusese obţinută prin imobilizarea unor schim-

bări, percepute drept calităţi, este compusă tot din elemente solide. Degeaba a fost evitată orice reprezentare metaforică a atomului, a corpusculului, a elementului ultim, oricare ar fi el : era totuşi un *lucru*, servind de suport unor mişcări şi unor schimbări şi, prin urmare, nemişcător şi neschimbător prin el însuşi. După părerea noastră, mai devreme sau mai tîrziu, trebuia să renunţăm la ideea de suport. Am spus cîte ceva în prima noastră carte : ajungem la „mişcări de mişcări", fără a putea, de altfel, să ne ducem gîndul pînă la capăt[1]. Am încercat o aproximare mai bună în cartea următoare[2]. Am ajuns încă mai departe în conferinţele despre „percepţia schimbării"[3]. Acelaşi motiv pentru care scriam mai tîrziu că „evoluţia nu s-ar putea reconstitui din fragmente ale evoluatului" ne făcea să credem că solidul trebuie să se descompună în cu totul altceva decît în solid. Inevitabila înclinaţie a spiritului de a-şi reprezenta elementul ca fiind fix era legitimă în alte domenii, de vreme ce este o cerinţă a acţiunii : tocmai de aceea speculaţia trebuia să se păzească de ea. Nu puteam decît să atragem atenţia asupra acestei chestiuni. Mai devreme sau mai tîrziu, credeam noi, fizica va fi în stare să vadă în fixitatea elementului o formă de mobilitate. În acea zi, probabil că ştiinţa ar renunţa să mai caute reprezentarea figurată, imaginea unei mişcări fiind cea a unui punct (adică tot a unui solid minuscul) care se mişcă. De fapt, marile descoperiri teoretice ale anilor din urmă i-au făcut pe fizicieni să presupună un fel de fuziune între undă şi corpuscul – noi

1. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, 1889, p.156.
2. *Matière et mémoire*, Paris, 1896, pp.221-228. Cf. cap. IV în întregime şi, mai ales, p.233.
3. *La perception du changement*, Oxford, 1911 (conferinţe reproduse în prezentul volum).

am spune între substanţă şi mişcare[1]. Un gînditor profund, ajuns de la matematică la filozofie, va vedea într-o bucată de fier „o continuitate melodică"[2].

Lungă ar fi lista „paradoxelor", mai mult sau mai puţin înrudite cu „paradoxul" nostru fundamental, care au depăşit puţin cîte puţin intervalul de la improbabilitate la probabilitate, pentru a se îndrepta, desigur, spre banalitate. Încă o dată, degeaba am plecat de la o experienţă directă, rezultatele ei nu puteau fi adoptate decît dacă progresul experienţei exterioare şi al tuturor procedeelor de judecată aferente îi impuneau adoptarea. Noi înşine eram în aceeaşi situaţie : o atare consecinţă a primelor noastre reflecţii a fost clar observată şi definitiv acceptată numai atunci cînd am ajuns din nou la ea pe o altă cale.

Vom da ca exemplu concepţia noastră asupra relaţiei psiho-fiziologice. Cînd ne-am pus problema acţiunii reciproce a corpului şi a spiritului, am făcut-o numai pentru că o întîlnisem în studiul despre „datele imediate ale conştiinţei". Libertatea ne apăruse atunci ca un fapt ; în schimb, afirmarea determinismului universal, stabilită de către savanţi ca regulă de bază, era în general acceptată de către filozofi ca o dogmă ştiinţifică. Libertatea umană era ea compatibilă cu determinismul naturii ? Cum libertatea devenise pentru noi un fapt neîndoielnic, ea făcea obiectul primei noastre cărţi aproape în întregime : determinismul s-ar îmbi-

1. Vezi în legătură cu aceasta Bachelard, *Noumène et microphysique*, pp.55-65 din culegerea „*Recherches philosophiques*, Paris, 1931-1932.
2. Cu referire la ideile lui Whitehead şi la înrudirea lor cu ideile noastre, vezi Jean Wahl, *La philosophie spéculative de Whitehead*, pp.145-155, în „Vers le concret", Paris, 1932.

na cu ea cum ar putea; s-ar îmbina cu siguranţă, pentru că nici o teorie nu poate rezista prea mult unui fapt. Însă problema lăsată deoparte în cursul primei lucrări se ridica acum inevitabil în faţa noastră. Statornici în metodă, i-am cerut să se pună în termeni mai puţin generali şi chiar, dacă era cu putinţă, să ia o formă concretă, să prindă contururile cîtorva fapte asupra cărora să se exercite observaţia directă. Inutil să mai povestim aici în ce fel problema tradiţională a „relaţiei spiritului cu corpul" s-a tot restrîns pînă la a deveni cea a localizării cerebrale a memoriei. Aceasta din urmă, ea însăşi prea vastă, a ajuns treptat să se refere numai la memoria cuvintelor, mai precis la bolile acestei memorii speciale, la afazii. Studiul diverselor afazii, efectuat cu singura grijă de a detaşa faptele în stare pură, ne-a arătat că între conştiinţă şi organism există o relaţie imposibil de construit *a priori* printr-un raţionament, o corespondenţă diferită şi de paralelism, şi de epifenomenism, şi de orice altceva de genul ăsta. Rolul creierului era de a alege în fiecare clipă, dintre amintiri, pe cele care puteau lămuri acţiunea începută şi să le excludă pe celelalte. Atunci redeveneau conştiente amintirile capabile să se insereze în cadrul motor mereu schimbător, dar întotdeauna pregătit ; restul rămînea în inconştient. Astfel, rolul corpului era să îndrepte viaţa spiritului, să-i sublinieze articulaţiile motorii, aşa cum face un dirijor cu partitura muzicală ; funcţia creierului nu era aceea de a gîndi, ci de a împiedica gîndirea să se piardă în vis ; era organul *atenţiei la viaţă*. La o asemenea concluzie am ajuns prin studierea amănunţită a faptelor normale şi a celor patologice şi, în general, prin observaţia exterioară. Numai atunci ne-am dat seama că experienţa

interioară în stare pură, dîndu-ne o „substanţă" a cărei esenţă însăşi este de a *dura* şi, prin urmare, de a prelungi fără încetare în prezent un trecut indestructibil, ne-ar fi scutit şi chiar ne-ar fi interzis să căutăm locul unde se păstrează amintirea. Ea se păstrează singură, aşa cum recunoaştem cu toţii cînd pronunţăm un cuvînt, de pildă. Pentru a-l pronunţa, trebuie să ne amintim prima lui jumătate în momentul cînd o rostim pe a doua. Totuşi, nimeni nu va crede că prima a fost aşezată imediat în vreun sertăraş, cerebral sau nu, pentru ca, în clipa următoare, să vină conştiinţa să-l caute. Dacă aşa stau lucrurile cu prima jumătate a cuvîntului, la fel se va întîmpla şi cu cuvîntul precedent : se uneşte cu ea în ceea ce priveşte sunetul şi sensul ; tot aşa se va întîmpla şi cu începutul frazei, şi cu fraza anterioară, şi cu tot discursul, oricît de lung am fi vrut să-l facem, chiar infinit. Or, viaţa noastră întreagă, de la prima trezire a conştiinţei, se aseamănă cu acest discurs prelungit la nesfîrşit. Durata ei este substanţială, indivizibilă în calitate de durată pură. Astfel am fi putut, în cel mai rău caz, să economisim cîţiva ani de cercetare. Cum inteligenţa noastră nu era diferită de cea a celorlalţi oameni, forţa de convingere, asociată cu intuiţia duratei, cînd ne limitam la viaţa interioară, nu se întindea cu mult mai departe. Mai ales, cu ceea ce notasem despre viaţa interioară în prima carte, nu puteam aprofunda, aşa cum am făcut-o ulterior, diversele funcţii intelectuale, memorie, asociaţie de idei, abstracţie, generalizare, interpretare, atenţie. Psiho-fiziologia pe o parte, psiho-patologia pe alta, ne-au îndreptat atenţia asupra cîtorva probleme a căror studiere am fi neglijat-o fără ele ; studiul ne-a făcut să le punem altfel. Rezultatele astfel obţinute au acţionat asupra

psiho-fiziologiei şi a psiho-patologiei însăşi. Pentru a ne referi numai la ştiinţa din urmă, vom menţiona importanţă crescîndă căpătată treptat de consideraţiile asupra tensiunii psihologice, a atenţiei la viaţă şi de tot ce înconjoară conceptul de „schizofrenie". Pînă şi ideea conservării integrale a trecutului şi-a găsit tot mai mult verificarea empirică în vastul ansamblu al experienţelor iniţiate de discipolii lui Freud.

Opiniile situate în punctul de convergenţă a trei speculaţii diferite, în loc de două, se fac mai încet acceptate. Ele sînt de ordin metafizic. Se referă la cuprinderea materiei de către spirit şi ar trebui să pună capăt conflictului antic dintre realism şi idealism, deplasînd linia de demarcaţie între subiect şi obiect, între spirit şi materie. Şi aici problema se rezolvă punîndu-se altfel. Analiza psihologică singură ne arătase în memorie planurile de conştiinţă succesive, de la „planul visului", cel mai întins dintre toate, unde este desfăşurat, ca la baza unei piramide, tot trecutul persoanei, pînă la punctul comparabil cu vîrful piramidei, unde memoria nu mai este decît percepţia actualului cu acţiuni pe cale de a se naşte în prelungirea ei. Percepţia tuturor corpurilor înconjurătoare îşi are locul în corpul organizat? Aşa se crede în general. Acţiunea corpurilor înconjurătoare s-ar exercita asupra creierului prin intermediul organelor de simţ, în creier s-ar elabora senzaţii şi percepţii inextensive: aceste percepţii ar fi proiectate în afară prin conştiinţă şi, într-un anumit sens, ar acoperi obiectele exterioare. Însă comparaţia între datele psihologiei şi cele ale fiziologiei ne-ar arăta cu totul altceva. Ipoteza unei proiecţii excentrice a senzaţiilor ne apărea drept falsă cînd o cercetam cu superficialitate, din ce în ce mai inteligibilă pe

măsură ce o aprofundam, destul de firească cînd ţineam cont de direcţia în care se angajaseră psihologia şi filozofia şi de iluzia inevitabilă căreia îi cădeam pradă, cînd decupam realitatea într-un anumit fel pentru a pune problemele în anumiţi termeni. Era obligatoriu să imaginăm în creier nu ştiu ce reprezentare redusă, o miniatură a lumii exterioare, reducîndu-se mereu pînă la a nu mai avea întindere, ca să treacă de acolo, în conştiinţă : aceasta, înzestrată cu Spaţiul ca şi cu o „formă", restituia întinderea neîntinsului (*l'inétendu*) şi regăsea, printr-o reconstrucţie, lumea exterioară. Toate aceste teorii cădeau odată cu iluzia care le dăduse naştere. Nu în noi, ci în ele percepem obiectele ; măcar în ele le-am percepe, dacă percepţia noastră ar fi „pură". Aceasta era concluzia trasă. În fond, reveneam pur şi simplu la ideea simţului comun. Iată ce scriam : „Pe un om străin de speculaţiile filozofice l-am uimi spunîndu-i că obiectul din faţa lui, văzut şi atins, nu există decît în spiritul lui şi pentru spiritul lui sau chiar că nu există, în general, decît pentru un spirit, după cum voia Berkeley... Pe de altă parte, la fel de mult l-am uimi pe acest interlocutor spunîndu-i că obiectul este cu totul deosebit de ceea ce observă la el... Deci, pentru simţul comun, obiectul există în el însuşi şi, pe de altă parte, obiectul este, în el însuşi, aşa pitoresc cum îl observăm : este o imagine, însă o imagine existentă în sine"[1]. O doctrină plasată în punctul de vedere al simţului comun cum a putut să pară atît de stranie ? Acest fapt ni-l putem lămuri cu uşurinţă, cînd urmărim dezvoltarea filozofiei moderne şi cînd vedem cum s-a orientat ea de la bun început către

1. *Matière et mémoire*, Cuvînt înainte la ediţia a şaptea, p.II.

idealism, lăsîndu-se purtată de avîntul ştiinţei pe cale de a se naşte. Realismul se afirmă în acelaşi fel ; el s-a formulat prin opoziţie cu idealismul, utilizînd aceiaşi termeni ; astfel încît filozofilor le-au fost create anumite deprinderi ale spiritului în virtutea cărora „obiectivul" şi „subiectivul" erau diferenţiaţi de toţi aproape în acelaşi chip, indiferent de raportul stabilit între cei doi termeni şi de şcoala filozofică căreia îi aparţineau ei. Să renunţăm la aceste deprinderi era extrem de dificil ; ne-am dat seama de asta cu ocazia efortului aproape dureros, mereu reînnoit, făcut de noi înşine ca să putem reveni la un punct de vedere atît de asemănător cu cel al simţului comun. Primul capitol din *Materie şi memorie*, unde consemnam rezultatul reflecţiilor asupra „imaginilor", a fost socotit drept confuz de către toţi cei cît de cît deprinşi cu speculaţia filozofică şi chiar în virtutea acestei deprinderi. Nu ştiu dacă s-a risipit confuzia : sigur este faptul că teoriile cunoaşterii apărute în ultimul timp, mai ales în străinătate, par să lase deoparte termenii aleşi deopotrivă de susţinătorii şi de rivalii lui Kant pentru a pune problema. Revenim la datul imediat sau tindem către el.

Iată ce aveam de spus despre Ştiinţă şi despre reproşul primit pentru că am combătut-o. În ceea ce priveşte Inteligenţa, nu era cîtuşi de puţin nevoie să ne agităm pentru ea. De ce n-o consultam pe ea mai întîi ? Fiind inteligenţă şi, prin urmare, înţelegînd orice, ar fi trebuit să înţeleagă şi să spună că nu-i voiam decît binele. În realitate, ni se împotrivea, întîi, un raţionalism sec, făcut mai ales din negaţii ; i-am eliminat partea negativă prin simplul fapt că am propus anumite soluţii. Apoi, un fel de verbiaj vicia, în cea mai mare măsură, probabil,

încă o bună parte a cunoaşterii ; am vrut să-l înlăturăm definitiv.

Într-adevăr, ce este inteligenţa ? Felul omenesc de a gîndi. Ea ne-a fost dată, aşa cum instinctul a fost dat albinei, pentru a ne călăuzi comportamentul. Pentru că natura ne-a sortit să folosim şi să stăpînim materia, inteligenţa evoluează cu uşurinţă numai în spaţiu şi se simte în largul ei numai în neorganizat. De la origine, tinde să făurească ; ea se manifestă printr-o activitate premergătoare artei mecanice şi printr-un limbaj prevestitor al ştiinţei ; restul de mentalitate primitivă constă în credinţă şi tradiţie. Deci, dezvoltarea normală a inteligenţei se efectuează în direcţia ştiinţei şi tehnicităţii. O mecanică încă grosolană determină o matematică încă imprecisă ; devenită ştiinţifică, aceasta din urmă face să apară alte ştiinţe în jurul ei şi perfecţionează la nesfîrşit arta mecanică. Ştiinţa gîndeşte materia, iar arta o modelează ; amîndouă ne introduc în intimitatea naturii. Pe această latură, inteligenţa ar sfîrşi, în principiu, prin a atinge un absolut. Atunci ar fi în întregime ea însăşi. Nesigură la început, pentru că nu era decît un presentiment al materiei, ea se desenează cu atît mai clar cu cît cunoaşte materia mai bine. Cum ar putea fi spiritul tot inteligenţă cînd se răsfrînge asupra lui însuşi ? Este posibil să dăm lucrurilor ce nume vrem noi şi repet că nu văd nici un mare neajuns dacă cunoaşterea spiritului prin spirit se numeşte tot inteligenţă, pentru că ţinem noi neapărat. Însă va trebui să precizăm că există două funcţii intelectuale, inverse una faţă de cealaltă, căci spiritul nu gîndeşte spiritul decît urcînd panta obiceiurilor deprinse în contact cu materia, iar aceste obiceiuri sînt ceea ce numim în mod curent tendinţe intelectuale. Şi atunci n-ar fi mai bine să desemnăm prin alt

nume o funcţie evident diferită de ceea ce numim în general inteligenţă ? Noi spunem că este intuiţia. Ea reprezintă atenţia îndreptată de spirit asupra lui însuşi, ca surplus, în timp ce se fixează asupra materiei, obiectul său. Această atenţie suplimentară poate fi metodic cultivată şi dezvoltată. Astfel se va constitui o ştiinţă a spiritului, o adevărată metafizică ; ea va defini pozitiv spiritul, în loc să-i nege tot ce ştim despre materie. Cînd înţelegem în acest fel metafizica şi-i atribuim cunoaşterea spiritului, nu afectăm cu nimic inteligenţa. Susţinem că metafizica, atunci cînd era operă a inteligenţei pure, elimina timpul şi, din acel moment, nega spiritul sau îl definea în termeni negativi. Această cunoaştere a spiritului în întregime negativă, noi o cedăm cu plăcere inteligenţei, dacă vrea neapărat s-o păstreze ; atîta doar, noi afirmăm că există şi o alta. Nu reducem rolul inteligenţei în nici o privinţă ; nu o alungăm de pe nici unul dintre terenurile ocupate pînă acum ; iar acolo unde se simte ca la ea acasă, îi acordăm o putere contestată, în general, de filozofia modernă. Numai că, alături de ea, constatăm existenţa unei alte facultăţi, capabile de un alt fel de cunoaştere. Pe de o parte, ştiinţa şi arta mecanică ţin de inteligenţa pură ; pe de altă parte, metafizica recurge la intuiţie. Între aceste două extremităţi, vor veni să se aşeze ştiinţele vieţii morale, ale vieţii sociale şi chiar ale vieţii organice, acestea din urmă mai intelectuale, iar celelalte mai intuitive. Intuitivă sau intelectuală, cunoaşterea va purta pecetea preciziei.

Dimpotrivă, în conversaţie, sursa obişnuită a „criticii", nu există nimic precis. De unde provin ideile vehiculate ? Care este importanţa cuvintelor ? Nu trebuie să credem că viaţa socială este un obicei dobîndit şi transmis.

Omul este făcut pentru societate, aşa cum furnica este făcută pentru furnicar, cu diferenţa că furnica posedă mijloacele gata făcute pentru a-şi atinge ţelul, în timp ce noi aducem cele necesare pentru a le reinventa şi, prin urmare, pentru a le varia forma. Degeaba fiecare cuvînt din limbă este convenţional, căci limbajul nu este o convenţie, iar omul vorbeşte cu aceeaşi naturaleţe ca atunci cînd merge. Care este funcţia primitivă a limbajului? Aceea de a stabili o legătură în vederea cooperării. Limbajul transmite ordine sau avertismente. Prescrie ori descrie. În primul caz, avem de-a face cu acţiunea imediată, în cel de-al doilea, cu semnalarea unui lucru sau a uneia din proprietăţile lui, în vederea acţiunii viitoare. Dar şi într-un caz, şi-n celălalt, funcţia este industrială, comercială, militară, întotdeauna socială. Lucrurile descrise de limbaj au fost decupate din real de percepţia umană, în vederea activităţii umane. Proprietăţile semnalate sînt chemările lucrului la o muncă umană. După cum spuneam, cuvîntul va fi acelaşi cînd demersul sugerat va fi acelaşi. Spiritul va atribui unor lucrări diferite aceeaşi proprietate, şi le va reprezenta în acelaşi chip, le va grupa în cele din urmă sub aceeaşi idee, peste tot unde sugestia aceluiaşi profit de obţinut şi a aceleiaşi acţiuni de făcut va determina acelaşi cuvînt. Acestea sînt originile cuvîntului şi ale ideii. Fireşte că amîndouă au evoluat. Nu mai sînt utilitare într-un mod chiar aşa de grosolan. Totuşi, au rămas utilitare. Gîndirea socială nu poate să nu-şi păstreze structura de la origine. Ce este ea: inteligenţă ori intuiţie? Accept ca intuiţia să-şi trimită lumina: nu există gîndire fără spirit de fineţe (*esprit de finesse*), iar spiritul de fineţe înseamnă reflexul intuiţiei în inteligenţă. Accept ca această parte de intuiţie

atît de neînsemnată să se mărească, să dea naştere poeziei, apoi prozei, să convertească în instrumente artistice cuvintele care nu erau la început decît semnale : acest miracol a fost săvîrşit mai ales de către greci. Nu este mai puţin adevărat că gîndirea şi limbajul sînt destinate de la origine să organizeze activitatea oamenilor în spaţiu, sînt de esenţă intelectuală. Societatea trebuie neapărat să utilizeze intelectualitatea vagă – adaptare generală a spiritului la materie. Că filozofia s-a mulţumit mai întîi cu atît, că a început prin a fi dialectică pură, nimic mai firesc. Nu dispunea de altceva. Un Platon, un Aristotel adoptă decupajul realităţii găsit în întregime în limbaj : „dialectic", din aceeaşi familie ca διαλέγειν, διαλέγεσθαι înseamnă în acelaşi timp „dialog" şi „distribuire" ; o dialectică precum cea a lui Platon era concomitent o conversaţie în cadrul căreia se încerca să se ajungă la un acord asupra sensului unui cuvînt şi o repartizare a lucrurilor în funcţie de indicaţiile limbajului. Mai devreme sau mai tîrziu, sistemul ideilor modelate în funcţie de cuvinte ar trebui să lase locul unei cunoaşteri exacte, reprezentate prin semne mai precise ; atunci s-ar constitui ştiinţa luîndu-şi explicit ca obiect materia, ca mijloc experimentarea, ca ideal matematica ; astfel, inteligenţa ar ajunge la completa aprofundare a materialităţii şi, prin urmare, a ei însăşi. Mai devreme sau mai tîrziu, s-ar dezvolta o filozofie care, la rîndul său, s-ar elibera de cuvînt, de data asta pentru a merge în sens invers faţă de matematică şi pentru a accentua, din cunoaşterea primitivă şi socială, intuitivul în loc de intelectual. Limbajul trebuia totuşi să rămînă între intuiţia şi inteligenţa astfel consolidate. Într-adevăr, el rămîne ceea ce a fost dintotdeauna. Degeaba a luat asupră-i mai

multă ştiinţă şi filozofie, funcţia nu şi-o îndeplineşte mai puţin. Inteligenţa, legată la început de el şi la fel de imprecisă ca el, s-a exprimat cu precizie în ştiinţă ; a pus stăpînire pe materie. Intuiţia, făcîndu-l să-i simtă influenţa, ar vrea să crească în filozofie şi să devină coextensivă spiritului. Între cele două forme de gîndire izolată, dăinuie totuşi gîndirea în comun, întreagă gîndirea omenească înainte de toate. Pe ea continuă limbajul s-o exprime. Că s-a lăsat impregnat de ştiinţă, de acord ; însă spiritul ştiinţific impune ca totul să fie repus în discuţie în fiecare clipă, iar limbajul are nevoie de stabilitate. Are deschidere către filozofie ; însă spiritul filozofic se obişnuieşte cu reînnoirea şi reinventarea aflate la baza lucrurilor, iar cuvintele au un sens determinat, o valoare convenţională relativ fixă ; ele nu pot exprima noul decît ca repunere în ordine a celor vechi. De obicei, numim „raţiune", poate cu o oarecare imprudenţă, logica aceasta conservatoare, dominînd gîndirea în comun : conversaţie *(conversation)* seamănă mult cu conservare *(conservation)*. Aici este în largul ei. Aici îşi exercită autoritatea legitimă. Într-adevăr, conversaţia ar trebui să se refere, teoretic, numai la lucrurile din viaţa socială. Obiectul esenţial al societăţii este de a introduce o anumită fixitate în modalitatea universală. Cîte societăţi, tot atîtea insuliţe întărite pe ici, pe colo, în oceanul devenirii. Această întărire este cu atît mai reuşită cu cît activitatea socială este mai inteligentă. Inteligenţa generală, facultatea de a aranja conceptele dînd dovadă de „cumpătare" şi de a mînui cuvintele în mod corespunzător, trebuie să se înscrie în viaţa socială, tot aşa cum inteligenţa, în sensul strict al cuvîntului, funcţie matematică a spiritului, trebuie să se

ocupe de cunoaşterea materiei. Cînd spunem despre un om că este inteligent, ne gîndim mai ales la primul tip de inteligenţă. Prin asta înţelegem că are îndemînarea şi uşurinţa de a îmbina concepte uzuale spre a trage concluzii probabile. De altfel, nu putem decît să-i fim recunoscători atîta timp cît se limitează la lucrurile vieţii de zi cu zi, în vederea căreia au fost făcute conceptele. Însă n-am accepta ca un om pur şi simplu inteligent să se amestece în rezolvarea problemelor ştiinţifice, atît timp cît inteligenţa manifestată în ştiinţă devine spirit matematic, fizic, biologic şi substituie cuvintelor nişte semne mai bine adaptate. Cu atît mai mult ar trebui să i se interzică filozofia, unde problemele puse nu ţin numai de inteligenţă. Dimpotrivă, este de la sine înţeles că omul inteligent este aici un om competent. Ne opunem acestei păreri. Inteligenţa o ţinem la mare preţ. Însă nu avem nici un fel de stimă faţă de „omul inteligent" capabil să vorbească, după toate aparenţele, despre orice.

Iscusit la vorbă, activ în critică. Cine s-a detaşat de cuvinte ca să ajungă la lucruri, pentru a le regăsi articulaţiile naturale, pentru a aprofunda experimental o problemă, ştie bine că spiritul merge din surpriză în surpriză. În afara domeniului propriu-zis omenesc, social vreau să spun, verosimilul nu este aproape niciodată adevărat. Naturii prea puţin îi pasă să ne uşureze nouă conversaţia. Ce distanţă între realitatea concretă şi cea pe care o vom fi reconstruit *a priori*! Un spirit critic şi nimic mai mult se limitează la această reconstruire, de vreme ce rolul lui nu este de a acţiona asupra lucrului, ci de a cîntări ceea ce altcineva a spus despre el. Cum va aprecia el, dacă nu comparînd soluţia ce i se oferă, extrasă din lucru, cu soluţia compusă din ideile curente,

adică din cuvintele depozitare ale gîndirii sociale ? Şi ce altceva însemna judecata lui decît că nu mai avem nevoie de cercetare, că aceasta deranjează societatea, că trebuie să tragem o linie sub cunoştinţele imprecise acumulate în limbaj, să facem totul şi să ne limităm la atît ? „Noi ştim totul" – iată postulatul metodei. Nimeni n-ar mai îndrăzni să-l aplice în critica teoriilor fizice ori astronomice. Însă în filozofie, se procedează aşa în mod obişnuit. Celui ce a muncit, a luptat, a trudit pentru a înlătura ideile gata făcute şi pentru a lua contact cu lucrurile, i se opune soluţia aşa-zis „cumpătată". Adevăratul cercetător ar trebui să protesteze. Lui îi revine sarcina de a arăta că facultatea de a critica astfel înţeleasă este o părere preconcepută datorată neştiinţei şi că singura critică acceptabilă ar fi un nou studiu, mai aprofundat, dar la fel de direct asupra lucrului însuşi. Din nefericire, el însuşi este înclinat să critice cu orice ocazie, în timp ce n-a putut cerceta minuţios decît două-trei probleme. Contestîndu-i „inteligenţei" pure puterea de a aprecia ceea ce face el, s-ar lipsi el însuşi de dreptul de a judeca în acele situaţii, în care nu mai este nici savant, nici filozof, ci pur şi simplu „inteligent". Deci preferă să adopte iluzia comună. De altfel, toate îl conduc la această iluzie. Se întîmplă frecvent ca, într-o problemă dificilă, să se ceară sfatul unor persoane incompetente, pentru că au atins celebritatea prin competenţa lor în cu totul alte domenii. Ceea ce se laudă la ei şi, mai ales, se întăreşte în mintea publicului este ideea că există o facultate generală de a cunoaşte lucrurile fără a le fi studiat. O asemenea „inteligenţă" nu-i nici obiceiul de a mînui în conversaţie conceptele utile în viaţa socială, nici funcţia matematică a spiritului, ci o anumită capacitate de

a obţine cunoaşterea realului din conceptele sociale, combinîndu-le cu mai multă sau mai puţină abilitate. Îndemînarea superioară ar fi tocmai ceea ce face superioritatea spiritului. Ca şi cum adevărata superioritate ar putea fi altceva decît o mai mare forţă de concentrare (*attention*) ! Ca şi cum această concentrare n-ar fi în mod obligatoriu specializată, adică înclinată prin natură sau obiceiuri spre anumite obiecte mai degrabă decît spre altele ! Ca şi cum nu ea ar fi viziunea directă, străpungînd vălul cuvintelor, ca şi cum nu neştiinţa însăşi ar da uşurinţa de a vorbi ! În ceea ce ne priveşte, preţuim în egală măsură cunoaşterea ştiinţifică, competenţa tehnică şi viziunea intuitivă. Credem că este esenţial omului să creeze material şi moral, să fabrice lucruri şi să se fabrice pe el însuşi. *Homo faber* – iată definiţia propusă de noi. *Homo sapiens*, născut din reflecţia lui *Homo faber* asupra propriei lui fabricaţii, ni se pare la fel de respectabil atît timp cît rezolvă prin inteligenţă problemele specifice numai ei : în alegerea acestor probleme, un filozof se poate înşela, un altul îi va deschide ochii ; amîndoi vor fi lucrat spre binele lor ; amîndoi vor fi demni de recunoştinţa şi de admiraţia noastră. Ne înclinăm şi în faţa lui *Homo faber*, şi în faţa lui *Homo sapiens,* mai ales că tind să se confunde unul cu altul. Singurul antipatic ni se pare *Homo loquax*, a cărui gîndire, atunci cînd gîndeşte, nu-i decît o reflecţie asupra cuvintelor.

Odinioară, metodele de învăţămînt tindeau să formeze şi să perfecţioneze acest tip de om. N-o mai fac şi acum într-o oarecare măsură ? Fireşte, defectul este mai puţin pronunţat la noi decît în alte părţi. Nicăieri mai mult ca în Franţa, profesorul nu încurajează iniţiativa studentului, chiar a elevului. Totuşi, ne mai rămîn

multe de făcut. Nu voi vorbi aici despre lucrul manual, despre rolul ce l-ar putea juca într-o şcoală. Sîntem predispuşi să vedem în el doar o destindere. Uităm că inteligenţa este esenţialmente facultatea de a manipula materia, că tocmai aşa a început, că aceasta era dorinţa naturii. Şi atunci cum n-ar profita inteligenţa de educaţia mîinii ? Să mergem mai departe. Mîna copilului încearcă în mod firesc să construiască. Ajutînd-o, oferindu-i cel puţin posibilitatea, mai tîrziu vom obţine de la omul matur un randament superior ; am spori în mod deosebit inventivitatea. Un ansamblu de cunoştinţe preponderent livresc înlătură activităţile dornice să-şi ia avînt. Deci, să-l punem pe copil la lucrul manual şi să nu lăsăm să-i fie predat de o persoană necalificată. Să apelăm la învăţătorul adevărat, ca să desăvîrşească pipăitul pînă la a deveni tact. Nu mă opresc asupra acestui punct. La orice disciplină, litere sau ştiinţe, învăţămîntul nostru a rămas prea verbal. Au trecut timpurile cînd era de-ajuns să fii om de lume şi să ştii să conversezi. Cînd este vorba de ştiinţă, expunem mai ales rezultatele. N-ar fi mai bine să-i iniţiem pe elevi în metode ? I-am face să le practice imediat ; i-am încuraja să observe, să experimenteze, să reinventeze. Şi cum am fi ascultaţi ! Cum am fi înţeleşi ! Copilul este cercetător şi inventator, pîndeşte mereu noutatea, este neliniştit de reguli, în sfîrşit, mai aproape de natură decît de omul matur. Acesta este o fiinţă esenţialmente sociabilă, el predă : bineînţeles că acordă prioritate unui întreg ansamblu de rezultate dobîndite, alcătuind patrimoniul social, de care este mîndru pe bună dreptate. Totuşi, aşa enciclopedic cum este programul, elevul va reţine puţine lucruri din toată ştiinţa asta gata făcută, de multe ori va fi studiat fără pasiune şi întotdeauna va fi uitat

foarte repede. Fireşte, toate rezultatele obţinute de umanitate sînt preţioase, însă ţin de ştiinţa adultului, iar adultul le va găsi cînd va avea nevoie, dacă a învăţat unde să le caute. Să cultivăm în spiritul copilului o ştiinţă pe măsura vîrstei lui şi să nu înăbuşim sub nici un strat de crengi şi frunze uscate, produs al vegetaţiei din trecut, planta nouă, dornică să crească.

Oare n-am găsi neajunsuri de acelaşi fel în învăţămîntul nostru literar (atît de înaintat totuşi faţă de cel din alte ţări)? Va fi util să disertăm asupra operei unui mare scriitor; astfel, o vom face mai bine înţeleasă şi mai plăcută. Elevul începe s-o aprecieze şi, prin urmare, s-o înţeleagă. Înseamnă să spunem că mai întîi, copilul va trebui să reinventeze sau, cu alte cuvinte, să-şi însuşească pînă la un anumit punct inspiraţia autorului. Şi cum va reuşi dacă nu mergînd pe urmele lui, imitîndu-i gesturile, mersul? A citi bine cu voce tare chiar asta implică. Mai tîrziu, inteligenţa va adăuga nuanţele. Însă nuanţa şi culoarea nu reprezintă nimic fără desene. Înaintea conceperii *(intellection)* propriu-zise, există percepţia structurii şi a mişcării; în pagina citită, există punctuaţia şi ritmul[1]. Arta dicţiei constă în a le marca aşa cum trebuie, în a ţine cont de re-

1. Despre faptul că ritmul desenează în linii mari sensul frazei cu adevărat *scrise*, că ne asigură comunicarea directă cu gîndirea scriitorului înainte ca studiul cuvintelor să fi adus culoarea şi nuanţa, am vorbit altădată, mai ales într-o conferinţă ţinută în 1912, cu titlul *L'âme et le corps* (cf. volumului *L'Energie spirituelle*, p.32). Ne limitam la a rezuma o lecţie făcută mai înainte la Collège de France. În această lecţie, luaserăm drept exemplu o pagină sau două din *Discours de la méthode* şi încercaserăm să arătăm în ce fel mişcările de du-te-vino ale gîndirii, fiecare în direcţie determinată, trec din spiritul lui Descartes într-al nostru doar prin efectul ritmului aşa cum îl indică punctuaţia şi, mai ales, aşa cum îl marchează o lectură corectă cu voce tare.

laţiile temporale dintre diversele fraze ale paragrafului şi diverşii membri ai frazei, în a urmări fără încetare acel *crescendo* al sentimentului şi al gîndirii pînă la punctul culminant, notat ca într-o partitură. N-avem dreptate s-o considerăm o artă de divertisment. În loc să ajungă, la sfîrşitul studiilor, un simplu ornament, ar trebui sa fie de la bun început un suport. Pe ea s-ar baza restul, dacă ne mai lăsăm încă pradă iluziei că principalul este să ştim să vorbim despre lucruri şi că le cunoaştem suficient cînd ştim să discutăm despre ele. Însă nu cunoaştem şi nu înţelegem decît ceea ce putem reinventa într-o oarecare măsură. În treacăt fie spus, există o anumită analogie între arta lecturii, aşa cum am definit-o mai înainte, şi intuiţia recomandabilă filozofului. În pagina aleasă din marea carte a lumii, intuiţia ar vrea să regăsească mişcarea şi ritmul alcătuirii, să retrăiască evoluţia creatoare pătrunzînd în ea prin simpatie. Am deschis o paranteză prea lungă. Este timpul s-o închidem. Nu mai trebuie să elaborăm un program de educare. Voiam doar să semnalăm anumite deprinderi ale spiritului, după părerea noastră, supărătoare şi încurajate de şcoală în practică, deşi le respinge în principiu. Voiam mai ales să protestăm încă o dată împotriva substituirii lucrurilor prin concepte şi împotriva a ceea ce am numi socializarea adevărului. Ea este firească spiritului uman, pentru că spiritul uman nu este destinat ştiinţei pure, cu atît mai puţin filozofiei. Această socializare trebuie s-o rezervăm adevărurilor de ordin practic, în vederea cărora este făcută. N-are nimic de-a face cu domeniul cunoaşterii pure, ştiinţă sau filozofie.

Respingem uşurinţa. Recomandăm o anumită manieră încurcată (difficultuense) de a gîndi. Mai presus de orice, preţuim efortul.

Cum au putut unii să se înşele în această privinţă ? Nu spunem nimic despre cei ce ar dori ca „intuiţia" să fie instinct ori sentiment. Nici un rînd despre faptul că ceea ce am scris nu se potriveşte cu o asemenea interpretare. În tot ce am scris, există afirmaţia contrarie ; intuiţia înseamnă reflecţie. Pentru că îndreptam atenţia asupra mobilităţii aflate la baza lucrurilor, s-a pretins că încurajam nu ştiu ce lîncezeală a spiritului. Pentru că, în ochii noştri, substanţa era o continuitate în schimbare, s-a spus că doctrina noastră era o justificare a instabilităţii. Tot atît ar fi să ne imaginăm că bacteriologul ne recomandă bolile microbiene, cînd ne arată peste tot numai microbi sau că fizicianul ne prescrie exerciţiul datului în scrînciob, cînd reduce fenomenele naturii la simple oscilaţii. Una înseamnă un principiu de explicaţie şi cu totul altceva o normă de comportament. S-ar putea spune chiar că numai filozoful, pentru că vede mobilitatea pretutindeni, nu poate s-o recomande, de vreme ce o crede inevitabilă, de vreme ce o descoperă în ceea ce se numeşte de obicei imobilitate. Adevărul este că degeaba îşi reprezintă stabilitatea ca o complexitate în schimbare sau ca un aspect particular al schimbării ; degeaba descompune, indiferent cum, stabilitatea în schimbare : ca toată lumea, nu va deosebi mai puţin stabilitatea şi schimbarea. Şi pentru el, ca pentru toată lumea, se va pune întrebarea în ce măsură să se recomande societăţilor umane aparenţa specială numită stabilitate şi în ce măsură schimbarea pură şi simplă. Analiza schimbării lasă această chestiune neatinsă. Oricît de puţin bun simţ ar avea, ca toată lumea, va judeca necesară o anume permanenţă a ceea ce este. Va spune că instituţiile trebuie să ofere un cadru relativ invariabil diversităţii şi mobilităţii

desenelor individuale. Şi poate va înţelege mai bine ca nimeni altul rolul acestor instituţii. Oare ele nu continuă în domeniul acţiunii, stabilind imperative, opera de stabilizare înfăptuită de simţuri şi de intelect, cînd condensează în percepţie oscilaţiile materiei şi în concepte denumirea lucrurilor? Fără îndoială, în cadrul rigid al instituţiilor, societatea evoluează, susţinută fiind de această rigiditate. Îndatorirea omului de stat este să urmărească această variaţie şi să modifice instituţia atît cît este încă timpul s-o facă: din zece erori politice, nouă constau pur şi simplu în a crede adevărat ceea ce a încetat să mai fie astfel. A zecea eroare, poate cea mai gravă, constă în a nu crede adevărat ceea ce mai este încă aşa. În general, acţiunea cere un punct de sprijin solid, iar fiinţa vie tinde esenţialmente către acţiunea eficace. Iată de ce am văzut într-o anumită stabilizare a lucrurilor funcţia primordială a conştiinţei. Spuneam că, instalată în universala mobilitate, conştiinţa capătă, într-o viziune aproape instantanee, o istorie enorm de îndelungată, derulată în afara ei. Cu cît mai înaltă este conştiinţa, cu atît mai puternică este această tensiune a duratei sale în raport cu cea a lucrurilor.

Tensiune, concentrare – iată prin ce cuvinte caracterizam o metodă care cere spiritului o străduinţă cu totul nouă pentru fiecare nouă problemă. Niciodată n-am fi putut da la iveală, din *Matière et mémoire*, anterioară cărţii despre *L'Evolution créatrice*, o adevărată doctrină a evoluţiei (n-ar fi fost decît o aparenţă); nici din *Essai sur les données immédiates de la conscience* o teorie asupra raporturilor dintre corp şi suflet precum cea expusă ulterior în *Matière et mémoire* (n-am fi avut decît o construcţie ipotetică); nici din pseudo-filozofia de care

eram legat înainte de *Données immédiates* – adică nişte noţiuni generale acumulate în limbaj – concluziile asupra duratei şi vieţii interioare prezentate în această primă lucrare. Iniţierea în adevărata metodă filozofică datează din ziua cînd am respins soluţiile verbale, găsind în viaţa interioară un prim cîmp de experienţă. Apoi, fiecare progres a fost o mărire a acestui cîmp. A extinde logic o concluzie, a o aplica la alte obiecte fără a fi lărgit cu adevărat cercul investigaţiilor este o înclinaţie naturală a spiritului uman în faţa căreia nu trebuie să cedăm niciodată. Filozofia se lasă cu naivitate în voia ei cînd este dialectică pură, adică o încercare de a construi o metafizică folosind cunoştinţele rudimentare acumulate în limbaj. Continuă s-o facă atunci cînd ridică anumite concluzii trase din anumite fapte la rangul de „principii generale" aplicabile la restul lucrurilor. Toată activitatea noastră a fost un protest îndreptat împotriva acestui mod de a filozofa. Astfel, am fost nevoiţi să lăsăm deoparte chestiuni importante, cărora le-am fi dat cu uşurinţă un simulacru de răspuns prelungind pînă la ele rezultatele lucrărilor noastre precedente. Vom răspunde la una sau la alta dintre ele numai dacă ni se acordă timpul şi forţa de a o rezolva în ea însăşi, pentru ea însăşi. Dacă nu, recunoscîndu-i metodei noastre meritul de a ne fi dat ceea ce credem să fie soluţia precisă a cîtorva probleme, constatînd în ceea ce ne priveşte, că putem găsi mai multe, ne vom limita la atît. N-am ţinut niciodată să facem neapărat o carte.[1]

1. Eseul de faţă a fost terminat în 1922. Am adăugat numai cîteva pagini referitoare la teoriile fizice actuale. La acea dată, nu eram încă în posesia rezultatelor pe care le-am expus în recenta lucrare *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932. Aceasta va explica ultimele rînduri din prezentul eseu.

III

Posibilul şi realul

Eseu publicat în revista suedeză Nordisk Tidskrift *în noiembrie 1930*[1]

Aş vrea să revin la un subiect deja abordat, la crearea continuă a noutăţii imprevizibile ce-şi urmează drumul în univers. În ceea ce mă priveşte, cred că o experimentez la fiecare pas. Degeaba îmi reprezint în amănunt ceea ce mi se va întîmpla : cît de săracă, abstractă, schematică este reprezentarea mea în comparaţie cu evenimentul efectiv produs ! Realizarea aduce cu ea un ceva imprevizibil şi acesta schimbă totul. De pildă, trebuie să asist la o reuniune : ştiu pe cine voi întîlni, în jurul cărei mese, în ce ordine, pentru a discuta cutare problemă. Să spunem că persoanele vin, se aşează şi discută conform aşteptărilor mele, că vor rosti exact ceea ce credeam eu că vor rosti : cu toate acestea, ansamblul îmi dă o impresie unică şi nouă, ca şi cum abia acum ar fi fost desenat dintr-o singură trăsătură de mîna unui artist. Adio imagine gata făcută, simplă juxtapunere, dinainte imaginabilă, a lucrurilor deja cunoscute ! Recunosc că tabloul n-are valoarea artistică a unui Rembrandt sau

1. Articolul reprezenta dezvoltarea cîtorva opinii prezentate în deschiderea „întîlnirii filozofice" de la Oxford, din 24 septembrie 1920. Scriindu-l pentru revista suedeză *Nordisk Tidskrift*, vroiam să ne exprimăm regretul de a nu fi putut merge la Stockholm, după cum e obiceiul, pentru a ţine o conferinţă cu ocazia decernării Premiului Nobel. Pînă în prezent, articolul n-a apărut decît în limba suedeză.

Velásquez : el este, în schimb, la fel de neaşteptat şi, în acest sens, la fel de original. Se va invoca faptul că nu cunoşteam detaliul circumstanţelor şi nu dispuneam de personaje, de gesturile şi de atitudinile lor şi că ansamblul îmi aduce ceva nou pentru că îmi pune la dispoziţie un surplus de elemente. Însă aceeaşi impresie de noutate o am şi în faţă derulării vieţii mele interioare. O simt mai puternică decît oricînd în faţa acţiunii dorite de mine, al cărei singur stăpîn sînt eu. Dacă reflectez înainte de a acţiona, momentele de chibzuire îmi apar în conştiinţă ca schiţele succesive, fiecare unică în felul său, făcute de un pictor pentru un tablou ; iar actul însuşi, împlinindu-se, degeaba realizează ceva dorit şi, prin urmare, prevăzut, căci nu are mai puţin forma lui originală. – Fie, ni se va spune ; poate că există ceva original şi unic într-o stare sufletească ; însă materia înseamnă repetiţie, lumea exterioară se supune legilor matematice ; o inteligenţă supraumană, cunoscînd poziţia, direcţia şi viteza tuturor atomilor şi electronilor din universul material la un moment dat, ar putea calcula orice stare ulterioară a acestui univers, aşa cum facem cu eclipsele de soare sau de lună. – Să spunem că ar fi adevărat, dar numai pentru lumea inertă, deşi problema începe să fie controversată, cel puţin pentru fenomenele elementare. Lumea aceasta nu e decît o abstracţie. Realitatea concretă înglobează fiinţele vii, conştiente, cuprinse în materia anorganică. Spun vii şi conştiente, căci consider că viul este conştient în principiu ; devine inconştient în fapt doar acolo unde conştiinţa adoarme ; pînă acolo unde conştiinţa dormitează, la regnul vegetal de exemplu, există evoluţie uniformă, progres determinat, îmbătrînire şi, în sfîrşit, toate semnele exte-

rioare ale duratei caracterizînd conştiinţa. De altfel, de ce să vorbim de o materie inertă atunci cînd viaţa şi conştiinţa se inserează ca într-un cadru ? Cu ce drept să situăm pe locul întîi inertul ? Cei din vechime îşi imaginaseră un fel de Suflet al Lumii care ar asigura continuitatea de existenţă a universului material. Dînd la o parte vălul mitic al acestei concepţii, aş spune că lumea anorganică este o serie de repetiţii sau de cvasi-repetiţii infinit de rapide însumate în schimbări vizibile şi previzibile. Le-aş compara cu oscilaţiile balansierului unui ceas : acestea depind de destinderea continuă a unui resort, care le leagă între ele ; progresul este marcat prin aceste oscilaţii. Repetiţiile ritmează viaţa fiinţelor conştiente şi le măsoară durata. Astfel, fiinţa vie durează prin esenţa ei : durează tocmai pentru că elaborează fără încetare noul şi pentru că nu există elaborare fără cercetare, nici cercetare fără tatonări. Timpul este chiar această ezitare sau nu este deloc. Eliminaţi conştientul şi viul (şi n-o veţi putea face decît printr-un efort artificial de abstragere, căci, încă o dată, poate că lumea materială implică prezenţa necesară a conştiinţei şi a vieţii) şi, într-adevăr, veţi obţine un univers ale cărui stări succesive sînt teoretic calculabile dinainte, ca imaginile, anterioare derulării, juxtapuse pe filmul cinematografic. Şi atunci, la ce bun derularea ? De ce realitatea se desfăşoară ? Cum de nu este ea desfăşurată ? La ce-i bun timpul ? (Vorbesc de timpul real, concret şi nu de acel timp abstract, reprezentînd doar a patra dimensiune a spaţiului[1].) Odi-

1. În *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, 1889, p.82, am arătat că Timpul măsurabil putea fi considerat drept „o a patra dimensiune a Spaţiului". Bineînţeles că era vorba de Spaţiul pur şi nu de amalgamul Spaţiu-Timp al teoriei Relativităţii, însemnînd cu totul altceva.

nioară, acesta a constituit punctul meu de plecare. Acum vreo cincizeci de ani, mă simţeam foarte legat de filozofia lui Spencer. Într-o bună zi, mi-am dat seama că acolo timpul nu era bun de nimic şi nu făcea nimic. Totuşi, mi-am spus eu, timpul înseamnă ceva. Deci acţionează. Oare ce-ar putea el să facă? Simplul bun simţ îmi răspundea: timpul este ceea ce se opune ca totul să fie dat dintr-o dată. Frînează sau este mai degrabă frînare. Deci trebuie să fie elaborare. Nu cumva este chiar mijlocul de creare şi de alegere? Oare existenţa timpului n-ar dovedi că există indeterminare în lucruri? Oare timpul n-ar fi chiar această indeterminare?

Nu asta este şi părerea majorităţii filozofilor, pentru că inteligenţa umană este făcută să apuce lucrurile de celălalt capăt. Spun inteligenţă şi nu gîndire, nici spirit. Într-adevăr, alături de inteligenţă există percepţia imediată, de către fiecare dintre noi a propriei activităţi şi a condiţiilor în care ea se desfăşoară. Numiţi-o cum doriţi; avem sentimentul că noi sîntem creatorii intenţiilor, deciziilor, actelor noastre şi, prin urmare, ai obiceiurilor şi caracterului, în fine, propriii noştri creatori. Meşteşugari ai propriei vieţi, chiar artişti cînd o dorim, lucrăm neîncetat pentru a modela, cu materia oferită de trecut şi de prezent, prin ereditate şi circumstanţe, o figură unică, nouă, originală, imprevizibilă, ca forma dată argilei de către sculptor. Fireşte că avem cunoştinţă de această muncă şi de ceea ce are ea unic, în timp ce se face, însă principalul este s-o facem. N-avem motive s-o aprofundăm, nici n-avem nevoie să fim deplin conştienţi de ea, nu mai mult decît are artistul nevoie să-şi analizeze puterea creatoare; el lasă această grijă pe seama filozofului şi se mulţumeşte să creeze. În schimb, trebuie ca

sculptorul să cunoască tehnica artei lui şi să ştie tot ce se poate învăţa despre ea : această tehnică priveşte mai ales ceea ce opera lui va avea comun cu celelalte ; tehnica răspunde exigenţelor materiei asupra căreia acţionează artistul, iar materia i se impune lui ca tuturor celorlalţi artişti ; în artă, tehnica ţine de repetiţie, de fabricarea şi nu de creaţia însăşi. Asupra ei se concentrează atenţia artistului, ceea ce-aş numi intelectualitatea lui. Tot aşa, în făurirea propriului caracter, ştim foarte puţine despre puterea creatoare : pentru a afla mai multe, ar trebui să ne întoarcem asupra noastră înşine, să filozofăm, să urcăm panta naturii, căci natura a dorit acţiunea, nu s-a gîndit cîtuşi de puţin la speculaţie. De cum nu se mai pune simpla problemă de a simţi în noi un elan şi de a ne asigura că putem acţiona, ci de a răsfrînge gîndirea asupra ei însăşi ca să surprindă această putere şi să capteze acest elan, dificultatea creşte, ca şi cum ar trebui să inversăm direcţia normală a cunoaşterii. Dimpotrivă, avem interesul major de a ne familiariza cu tehnica acţiunii noastre, adică de a extrage, din condiţiile ei de desfăşurare tot ceea ce ne poate oferi modele şi reguli generale pe care se va bizui comportamentul nostru. În actele noastre, va exista noutate numai datorită repetiţiei găsite în lucruri. Prin esenţa ei, facultatea de a cunoaşte este capacitatea de a extrage din fluxul realului ceea ce este stabil şi regulat. Percepţia ia în stăpînire excitaţiile infinit repetate cum sînt, de exemplu, lumina sau căldura, concentrîndu-le în senzaţii relativ invariabile : vederea unei culori condensează în ochii noştri, într-o fracţiune de secundă, miliarde şi miliarde de oscilaţii. Este vorba de a concepe ? A ne forma o idee generală înseamnă a abstrage din lucrurile diverse şi

schimbătoare un aspect comun neschimbător sau care, cel puţin, oferă măcar acţiunii noastre o bază invariabilă. Uniformitatea atitudinii, identitatea reacţiei eventuale sau virtuale în faţa multiplicităţii şi a variabilităţii obiectelor reprezentate, iată ce marchează şi conturează generalitatea ideii. În sfîrşit, este vorba de a înţelege ? Aceasta înseamnă a găsi pur şi simplu raporturi, a fixa relaţii stabile între fapte trecătoare, a desprinde legi : operaţie cu atît mai reuşită cu cît relaţia este mai precisă, iar legea mai matematică. Toate funcţiile acestea sînt constitutive inteligenţei. Amatoare de regularitate şi de stabilitate, inteligenţa se află întru adevăr atît timp cît se leagă de ceea ce este stabil şi regulat în real, de materialitate. Atunci ea atinge una dintre laturile absolutului, aşa cum conştiinţa atinge o alta cînd surprinde în noi o perpetuă erupţie de noutate sau atunci cînd, sporindu-se, îmbrăţişează zbaterea infinit înnoitoare a naturii. Greşeala începe doar cînd inteligenţa pretinde să gîndească unul dintre aspecte tot aşa cum l-a gîndit pe celălalt şi să se ocupe de ceva pentru care n-a fost făcută.

Consider că marile probleme metafizice sînt, în general, rău puse, că ele se rezolvă deseori de la sine, dacă li se corectează enunţul, sau că sînt probleme puse în termeni iluzorii, spulberaţi de îndată ce privim mai de aproape termenii formulei. Într-adevăr, ele îşi fac apariţia pentru că transpunem în fabricaţie ceea ce este creaţie. Realitatea înseamnă creştere globală şi nedivizată, invenţie treptată, durată : la fel s-ar umfla un balon elastic luînd în fiecare clipă forme neaşteptate. Inteligenţa îşi reprezintă originea şi evoluţia ei ca pe o aranjare şi o rearanjare a părţilor avînd drept urmare schimbarea locului ; teoretic, ea ar putea să prevadă oricare stare a întregului : fixînd un

număr determinat de elemente stabile, se ajunge implicit, dinainte, la toate combinaţiile posibile. Asta nu-i totul. Aşa cum o percepem direct, realitatea este un plin care se dilată fără încetare, necunoscînd vidul. Ea are întindere, după cum are şi durată ; dar această suprafaţă concretă nu este spaţiul infinit şi divizibil la infinit folosit de inteligenţă ca teren pentru a construi. Spaţiul concret a fost extras din lucruri. Nu lucrurile există în el, ci el există în lucruri. Numai că, de îndată ce gîndirea judecă asupra realităţii, ea face din spaţiu un loc de convergenţă. Cum are obiceiul să asambleze părţile într-un vid relativ, îşi imaginează că realitatea umple nu ştiu ce vid absolut. Or, dacă necunoaşterea noutăţii radicale se află la originea problemelor metafizice rău puse, obiceiul de a merge de la vid la plin reprezintă o sursă de probleme inexistente. De altfel, este uşor să vedem că a doua eroare rezultă din prima. Însă aş vrea s-o definesc cu mai multă precizie.

Spun că există pseudo-probleme, iar acestea sînt problemele neliniştitoare ale metafizicii. Le reduc numărul la două. Una a generat teoriile fiinţei, cealaltă – teoriile cunoaşterii.

Prima constă în a ne întreba de ce există fiinţa, de ce există ceva sau cineva. Prea puţin contează natura a ceea ce este : spuneţi-i materie, ori spirit, ori şi una şi alta, ori că materia şi spiritul nu sînt suficiente trimiţînd la o Cauză transcendentă : în orice caz, cînd observăm existenţele, şi cauzele, şi cauzele cauzelor, ne simţim atraşi într-o goană fără sfîrşit. Ne oprim numai pentru a scăpa de ameţeală. Întotdeauna constatăm, sau credem astfel, că problema se mai pune încă şi nu-şi va găsi niciînd rezolvarea. Într-adevăr, nu va fi niciodată rezolvată, dar nici măcar n-ar fi trebuit pusă. N-o putem ridica decît dacă ne imaginăm un

neant, ce ar preceda fiinţa. Spunem : „s-ar putea să nu existe nimic" şi atunci ne mirăm că există ceva – sau cineva. Analizaţi fraza următoare : „s-ar putea să nu existe nimic". Veţi vedea că aveţi de-a face cu termeni, cîtuşi de puţin cu idei, şi că „nimic" nu are aici nici o semnificaţie. „Nimic", ca termen din limbajul obişnuit, nu poate avea sens decît dacă rămînem pe terenul propriu omului, al acţiunii şi al fabricării. „Nimic" desemnează absenţa a ceea ce căutăm, dorim, aşteptăm. Într-adevăr, dacă am presupune că experienţa ne-ar prezenta vreodată un vid absolut, el ar fi limitat, conturat, deci tot ar fi ceva. Însă în realitate nu există vid. Nu percepem şi chiar nu concepem decît plinul. Un lucru dispare numai pentru că un altul i-a luat locul. Astfel, suprimare înseamnă substituire. Atîta doar, spunem „suprimare" cînd nu luăm în considerare decît una dintre cele două jumătăţi ale substituirii sau, mai degrabă, una dintre cele două feţe, cea care ne interesează ; astfel, dovedim că ne place să ne îndreptăm atenţia asupra obiectului dispărut şi să o întoarcem de la cel ce îl înlocuieşte. Şi atunci spunem că nu mai există nimic, înţelegînd prin aceasta că ceea ce este nu ne interesează, că nu ne interesăm decît de ceea ce nu mai este sau ar fi putut fi. Ideea de absenţă, ori de neant, ori de nimic este inseparabil legată de cea de suprimare, reală sau eventuală, iar cea de suprimare, ea însăşi, nu este decît un aspect al ideii de substituire. Avem aici moduri de a gîndi folosite în viaţa practică ; în profesiunea noastră, contează în special ca gîndirea să ştie să se aplece asupra realităţii şi să rămînă legată, atunci cînd trebuie, de ceea ce era sau ar fi putut să fie, în loc să se lase acaparată de ceea ce este. Însă atunci cînd trecem de la domeniul

făuririi la cel al creaţiei, cînd ne întrebăm de ce există fiinţa, de ce există ceva sau cineva, de ce există lumea sau Dumnezeu şi nu neantul, în sfîrşit, cînd punem cea mai neliniştitoare dintre problemele metafizice, acceptăm virtual o absurditate ; dacă orice suprimare înseamnă o substituire, dacă ideea unei suprimări nu este decît ideea trunchiată a unei substituiri, atunci a vorbi despre suprimare a întregului şi a stabili o substituire inexistentă în fapt ar conduce la o contradicţie cu sine însuşi. Ori ideea suprimării întregului este la fel de reală ca ideea de pătrat rotund – ca existenţa unui sunet, *flatus vocis*, – ori, în eventualitatea că reprezintă ceva, ea traduce o mişcare a inteligenţei mergînd de la un obiect la altul ; inteligenţa îl preferă pe cel abia părăsit în defavoarea obiectului aflat în faţa ei şi desemnează prin „absenţă a primului" prezenţa celui de-al doilea. Am stabilit întregul, apoi am făcut să dispară una cîte una fiecare din părţile lui, fără a accepta să vedem ce anume o înlocuieşte : cînd vrem să totalizăm absenţele, ceea ce avem în faţa noastră este totalitatea prezenţelor pur şi simplu puse în altă ordine. Cu alte cuvinte, pretinsa reprezentare a vidului absolut este, în realitate, cea a plinului universal, într-un spirit care sare mereu de la o parte la alta, cu hotărîrea fermă de a nu cerceta decît vidul nemulţumirii lui în loc de plinul lucrurilor. Ceea ce revine la a spune că ideea de Nimic, cînd nu este decît un simplu cuvînt, implică tot atîta materie ca ideea de Întreg şi, în plus, o operaţie a gîndirii. Acelaşi lucru l-aş spune despre ideea de dezordine. De ce este universul dezordonat ? Cum se impune regula în faţa neregulatului, iar forma în faţa materiei ? De unde vine faptul că gîndirea noastră se regăseşte în lucruri ? Ceea ce în Antichitate a

constituit problema fiinţei, a devenit la moderni problema cunoaşterii şi s-a născut dintr-o iluzie de acelaşi fel. Ea dispare dacă socotim că ideea de dezordine are un sens determinat în cîmpul iscusinţei umane sau, cum spuneam noi, al fabricaţiei şi nu în cel al creaţiei. Dezordinea este pur şi simplu ordinea pe care n-o căutăm. Nu puteţi suprima o ordine, nici măcar prin gîndire, fără a face să apară o alta. Nu există finalitate sau voinţă pentru că există mecanism ; dacă mecanismul cedează, o face în favoarea voinţei, a capriciului, a finalităţii. Atunci cînd vă aşteptaţi la una din aceste ordini şi o găsiţi pe cealaltă, spuneţi că este dezordine, formulînd ceea ce este în termenii a ceea ce ar putea sau ar trebui să fie şi obiectivîndu-vă regretul. Astfel, orice dezordine presupune două lucruri : în afara noastră, o ordine ; în noi, reprezentarea unei ordini diferite, singura care să ne intereseze. Deci, suprimare înseamnă tot substituire. Iar ideea suprimării oricărei ordini, adică a dezordinii absolute, ascunde o contradicţie, de vreme ce constă în a recunoaşte o singură faţă a unei operaţii conţinînd, prin ipoteză, două. Ori ideea de dezordine absolută nu reprezintă decît o combinaţie de sunete, *flatus vocis*, ori, dacă ea corespunde unui lucru, traduce mişcarea spiritului sărind de la mecanism la finalitate, de la finalitate la mecanism ; pentru a marca locul unde se află, lui îi place să indice de fiecare dată punctul unde nu se află. Deci, dacă vreţi să suprimaţi ordinea, faceţi să apară două sau mai multe. Ceea ce revine la a spune că această concepţie a unei noi ordini venind să se alăture unei „absenţe de ordine" implică o absurditate, iar problema dispare.

Cele două iluzii semnalate alcătuiesc în realitate una singură. Ele constau în a crede că

există un *minus* în ideea de vid faţă de ideea de plin, un *minus* în conceptul de dezordine faţă de cel de ordine. În realitate, există un conţinut intelectual mai mare în ideile de dezordine şi neant, cînd ele reprezintă ceva, decît în cele de ordine şi existenţă ; primele implică mai multe ordini, mai multe existenţe şi, în plus, un joc al spiritului jonglînd inconştient cu ele.

Aceeaşi iluzie o găsesc şi în cazul nostru. La baza doctrinelor care ignoră noutatea radicală a fiecărui moment al evoluţiei se află multe neînţelegeri şi erori. Se află mai ales ideea că posibilul înseamnă *mai puţin* decît realul şi că, din această cauză, posibilitatea lucrurilor le precede existenţa. Astfel, ele ar putea fi dinainte reprezentate ; ele ar putea fi gîndite înainte de a fi realizate. Însă situaţia inversă este cea adevărată. Dacă lăsăm deoparte sistemele închise, supuse unor legi pur matematice, izolabile pentru că durata nu le afectează, dacă luăm în considerare ansamblul realităţii concrete sau pur şi simplu lumea vieţii şi, cu atît mai mult, cea a conştiinţei, vom observa că există un plus şi nu un minus în posibilitatea fiecăreia din stările succesive faţă de realitatea lor. Căci posibilul nu reprezintă decît realul ce conţine în plus un act al spiritului care îi respinge imaginea în trecut, odată ce ea s-a produs. Însă obiceiurile noastre intelectuale ne împiedică să ne dăm seama de toate astea.

În timpul marelui război (primul război mondial, *n.tr.*), ziarele şi revistele lăsau deoparte cîteodată tulburările îngrozitoare ale prezentului pentru a se gîndi la ceea ce se va petrece mai tîrziu, după restabilirea păcii. Erau preocupate mai ales de viitorul literaturii. Într-o zi, a venit cineva la mine să mă întrebe cum

îmi reprezint eu acest viitor. Am răspuns, cu o oarecare nesiguranţă, că nu mi-l reprezentam nicicum. „Nu distingeţi nici măcar cîteva direcţii posibile?, mi s-a spus. Să presupunem că nu puteţi prevedea în detaliu; însă, în calitatea dumneavoastră de filozof, aveţi cel puţin o idee de ansamblu. De pildă, cum concepeţi, marea operă dramatică de mîine?" Îmi voi aminti mereu uimirea interlocutorului meu, cînd i-am răspuns: „Dacă aş şti ce va fi marea operă dramatică de mîine, aş face-o". Am văzut bine că el concepea opera viitoare ca fiind închisă, chiar de atunci, în nu ştiu ce fel de dulap cu posibili: în virtutea vechilor mele relaţii cu filozofia, trebuia să fi obţinut de la ea cheia dulapului. „Însă opera de care vorbiţi nu este încă posibilă", îi spun eu. – „Ba trebuie să fie, pentru că se va realiza" – „Nu, nu este posibilă. Cel mult, să spunem că *va fi fiind*" – Ce înţelegeţi prin aceasta?" – „Este foarte simplu. Cînd apare un om talentat sau genial, el creează o operă: iat-o reală şi chiar prin aceasta ea devine retrospectiv şi retroactiv posibilă. Ea n-ar fi fost posibilă, dacă n-ar fi apărut acest om. Iată de ce vă spun că ea va fi fiind posibilă astăzi, dar nu este încă." „– E puţin exagerat! Doar n-o să spuneţi că viitorul are influenţă asupra prezentului, că prezentul introduce ceva în trecut, că acţiunea urcă panta timpului şi că imprimă ceva trecutului?" – „Depinde. Niciodată n-am pretins că am putea să inserăm realul în trecut şi să lucrăm astfel mergînd îndărăt. Dar este în afara oricărei îndoieli faptul că am putea introduce posibilul în trecut sau mai degrabă că ar putea să se ducă singur acolo, în orice moment. Pe măsură ce se creează realitatea, imprevizibilă şi nouă, imaginea ei se reflectă îndărăt, într-un trecut nedefinit; aşa se face că ea a fost dintotdeauna

posibilă ; constatăm în acest moment precis că ea a fost dintotdeauna posibilă şi de aceea spuneam că posibilitatea ei, care nu-i precede realitatea, o va fi precedat, odată realitatea apărută. Deci, posibilul este iluzia prezentului în trecut ; ştiind că viitorul va sfîrşi prin a fi prezent, efectul de miraj continuînd să se producă fără încetare, ne spunem că în prezentul nostru actual, adică trecutul de mîine, imaginea ulterioară este deja cuprinsă, deşi nu reuşim s-o surprindem. Tocmai aici stă iluzia. Este ca şi cum ne-am fi închipuit că, zărindu-ne imaginea într-o oglindă în faţa căreia ne-am aşezat, am fi putut s-o atingem, dacă ne-am fi dus în spatele oglinzii. De altfel, crezînd că posibilul nu presupune realul, recunoaştem că realizarea adaugă ceva simplei posibilităţi : posibilul n-ar fi fost acolo dintotdeauna, fantomă aşteptîndu-şi ceasul ; el ar fi devenit realitate prin adăugarea a ceva, vreo transfuzie de sînge sau de viaţă. Nu vedem că, dimpotrivă, posibilul implică realitatea corespunzătoare şi ceva pe deasupra alăturîndu-i-se, de vreme ce posibilul este efectul combinat al realităţii odată apărute şi al unui dispozitiv ce o aruncă îndărăt. Deci ideea, imanentă majorităţii filozofiilor şi naturală spiritului uman, a posibililor care s-ar realiza prin dobîndirea de existenţă, este iluzie pură. La fel ar fi să pretindem că omul în carne şi oase provine din materializarea imaginii lui zărite în oglindă, sub pretext că în acest om real se află tot ce se găseşte în imaginea virtuală cu, în plus, soliditatea ce ne-ar permite s-o atingem. Adevărul este că avem nevoie de ceva în plus pentru a obţine virtualul decît pentru real, ceva în plus pentru imaginea omului decît pentru omul însuşi, căci imaginea omului nu se va contura dacă nu ne facem rost de un om şi, în plus, de o oglindă."

Este ceea ce uita interlocutorul meu cînd îmi punea întrebări despre teatrul de mîine. Poate că specula inconştient sensul cuvîntului „posibil". Fără îndoială că *Hamlet* era posibil înainte de a fi fost realizat, dacă înţelegem prin aceasta că nu exista vreun obstacol de netrecut în calea realizării lui. În acest sens special, numim posibil ceea ce nu este imposibil ; este de la sine înţeles că această non-imposibilitate a unui lucru este condiţia realizării lui. Însă posibilul în această accepţie nu se află la nici un nivel al virtualului, al preexistentului ideal. Coborîţi bariera şi veţi şti că nimeni nu va trece calea ferată : nu rezultă de aici că veţi putea prezice cine o va traversa atunci cînd o veţi ridica. Totuşi, de la sensul negativ al termenului „posibil" veţi trece pe nesimţite, inconştient, la sensul lui pozitiv. Mai înainte, posibilitatea însemna „absenţa interdicţiei" ; acum faceţi din ea o „preexistenţă sub formă de idee", ceea ce înseamnă cu totul altceva. În primul înţeles al cuvîntului, a spune că posibilitatea unui lucru îi precede realitatea era un truism : prin asta, înţelegeţi pur şi simplu că obstacolele, fiind învinse, erau surmontabile[1]. În cel de-al doilea înţeles, avem de-a face cu o absurditate, căci este evident faptul că atunci cînd *Hamlet* de Shakespeare s-a conturat în mintea cuiva sub formă de posibil, chiar în acea clipă acel cineva l-a creat în realitate : or, acel cineva nu poate fi, prin definiţie, decît Shakespeare însuşi. Degeaba vă imaginaţi la început că acest altcineva ar fi putut să apară înaintea lui Shakespeare : încă nu v-aţi gîndit

1. Ar trebui să ne întrebăm dacă nu cumva, în anumite cazuri, obstacolele au devenit surmontabile datorită acţiunii creatoare care le-a învins : acţiunea, imprevizibilă în ea însăşi, ar fi creat atunci „surmontabilitatea". Înaintea ei, obstacolele erau de neînvins şi, în absenţa ei, ar fi rămas astfel.

la toate detaliile dramei. Pe măsură ce le completaţi, nu ştiu cum se face că predecesorul lui Shakespeare gîndeşte tot ce va gîndi Shakespeare, simte tot ce va simţi el, ştie tot ce va şti el, percepe tot ce va percepe el, ocupă, prin urmare, acelaşi loc în timp şi în spaţiu, are acelaşi corp şi acelaşi suflet : este Shakespeare însuşi.

Insist prea mult asupra unor lucruri de la sine înţelese. Cînd este vorba de o operă de artă, se impun toate aceste consideraţii. În cele din urmă, ni se va părea evident că artistul creează în acelaşi timp şi posibilul şi realul atunci cînd îşi execută opera. De unde vine şovăiala de a spune probabil aceleaşi lucruri despre natură ? Nu cumva lumea este o operă de artă, incomparabil mai bogată decît a celui mai mare artist ? Şi n-ar fi tot o absurditate, poate chiar mai ceva decît în primul caz, să presupunem că viitorul se conturează aici dinainte, că posibilitatea ar preexista realităţii ? Încă o dată, accept faptul că stările viitoare ale unui sistem închis de puncte materiale sînt calculabile şi, prin urmare, vizibile în starea lui prezentă. Repet însă că acest sistem este extras sau abstras dintr-un întreg şi că, în afară de materia inertă şi neorganizată, acest întreg conţine organizarea. Luaţi lumea concretă şi completă, cu viaţa şi conştiinţa prinse în cadrul ei ; observaţi natura întreagă zămislind alte specii cu forme la fel de originale şi de noi ca desenul unui artist ; dintre aceste specii, ocupaţi-vă de indivizii, plante sau animale, avînd fiecare propriul său caracter – eram cît pe ce să spun propria sa personalitate (căci un fir de iarbă seamănă cu un alt fir de iarbă tot aşa cum o pictură de Rafael seamănă cu una de Rembrandt) ; dincolo de omul individual, înălţaţi-vă pînă la societăţile derulînd acţiuni şi

situaţii comparabile cu cele dintr-o dramă : şi atunci, cum să mai vorbeşti despre posibili care şi-ar preceda propria realizare ? Dacă evenimentul se explică întotdeauna, după înfăptuirea lui, prin cutare sau cutare evenimente antecedente, cum să nu vezi că un eveniment cu totul diferit s-ar fi explicat la fel de bine, în aceleaşi circumstanţe, prin antecedente altfel alese – ce spun eu ? – prin aceleaşi antecedente altfel decupate, altfel distribuite, în sfîrşit altfel observate de către atenţia retrospectivă ? Printr-o mişcare orientată îndărăt, se efectuează o remodelare constantă a trecutului de către prezent, a cauzei de către efect.

Nu ne dăm seama de acest fapt mereu din acelaşi motiv, mereu pradă aceleiaşi iluzii, pentru că întotdeauna considerăm ca un plus ceea ce reprezintă un minus şi ca un minus ceea ce reprezintă un plus : evoluţia devine cu totul altceva decît realizarea unui program ; porţile viitorului sînt larg deschise ; libertăţii i se oferă un cîmp nelimitat. Eroarea doctrinelor – foarte rare în istoria filozofiei – care au ştiut să facă loc indeterminării şi libertăţii în lume, este aceea de a nu fi văzut implicaţiile celor afirmate de ele. Cînd vorbeau despre indeterminare, despre libertate, înţelegeau prin indeterminare o întrecere între posibili, prin libertate, o alegere printre posibili – ca şi cum posibilitatea n-ar fi creată prin libertatea însăşi ! Ca şi cum oricare altă ipoteză, stabilind preexistenţa ideală a posibilului faţă de real, n-ar reduce noul la o simplă rearanjare a elementelor vechi ! Ca şi cum n-ar fi pusă în situaţia de a-l lua, mai devreme sau mai tîrziu, drept calculabil şi previzibil ! Acceptînd postulatul teoriei adverse, se făcea loc duşmanului. Trebuie să ne resemnăm : realul devine posibil şi nu posibilul devine real.

Adevărul e că filozofia nu a recunoscut niciodată deschis această creaţie continuă de noutate imprevizibilă. Anticii o respingeau deja ; mai mult sau mai puţin platonicieni, îşi imaginau că Fiinţa era dată o dată pentru totdeauna, completă şi perfectă, în sistemul imuabil al Ideilor : deci lumea, desfăşurîndu-se sub ochii noştri, nu poate să mai adauge nimic. Dimpotrivă, ea nu înseamnă decît diminuare sau degradare ; stările ei succesive ar măsura distanţa crescătoare sau descrescătoare dintre ceea ce este, umbră proiectată în timp, şi ceea ce ar trebui să fie, Idee situată în eternitate ; ele ar contura variaţiile unui deficit, forma schimbătoare a unui gol. Timpul, chipurile, ar fi stricat totul. Modernii adoptă, într-adevăr, un alt punct de vedere. Ei nu se mai poartă cu Timpul ca şi cînd ar fi un intrus, tulburînd eternitatea, ci l-ar reduce cu o deosebită plăcere la o simplă aparenţă. Şi atunci, temporalul nu este decît forma confuză a raţionalului. Ceea ce este perceput ca o succesiune de stări este conceput de către inteligenţă, odată cu împrăştierea ceţei, drept un sistem de relaţii. Realul devine încă o dată etern, atîta doar că reprezintă eternitatea legilor în care se dizolvă fenomenele, în loc să fie eternitatea Ideilor care le serveşte drept model. Şi-ntr-un caz, şi-n celălalt, avem de-a face cu nişte teorii. Să rămînem la fapte. Timpul este un dat imediat. Aceasta ni-i de-ajuns şi, aşteptînd să ni se demonstreze inexistenţa ori perversitatea lui, vom constata pur şi simplu că există irupere efectivă de noutate imprevizibilă.

Filozofia va avea de cîştigat dacă va găsi vreun absolut în lumea mişcătoare a fenomenelor. Şi noi vom cîştiga pentru că ne vom simţi mai bucuroşi şi mai puternici. Mai bucuroşi fiindcă realitatea va da fiecăruia dintre noi,

atunci cînd se inventează sub ochii noştri, anumite satisfacţii pe care arta le îngăduie pe alocuri privilegiaţilor sorţii ; dincolo de fixitatea şi de monotonia percepute la început de simţurile hipnotizate prin stăruinţa nevoilor noastre, ea ne va descoperi noutatea mereu renăscîndă, originalitatea dinamică a lucrurilor. Vom fi mai puternici, fiindcă vom simţi că participăm, făurindu-ne pe noi înşine, la marea operă de creaţie aflată la originea tuturor lucrurilor, urmîndu-şi calea sub ochii noştri. Facultatea noastră de a acţiona, surprinzîndu-se pe sine, va deveni mai intensă. Umiliţi pînă acum, într-o atitudine de ascultare, sclavi ai nu ştiu cărei necesităţi naturale, ne vom înălţa, stăpîni asociaţi unui Stăpîn mai mare. Aceasta este concluzia studiului nostru. Să ne ferim de a vedea un simplu joc într-o speculaţie asupra raporturilor dintre posibil şi real. Poate fi un început în a trăi mai bine.

IV
Intuiţia filozofică

Conferinţă ţinută la Congresul filosofic de la Bologna, 10 aprilie 1911

Aş vrea să supun atenţiei dumneavoastră cîteva reflecţii asupra spiritului filozofic. Mi se pare că, la ora actuală, – fapt dovedit şi de cîteva studii prezentate la acest congres – metafizica încearcă să se simplifice şi să se apropie de viaţă. Cred că are dreptate s-o facă şi în acest sens ar trebui să ne îndreptăm eforturile. Afirm însă că aşa nu vom înfăptui nici o revoluţie ; ne vom limita să dăm forma cea mai potrivită temeiul *(le fond)* oricărei filozofii, vreau să spun oricărei filozofii deplin conştiente de funcţia şi menirea sa. Dificultatea literei nu trebuie să ne facă să pierdem din vedere simplicitatea spiritului. Dacă nu ţinem cont decît de doctrinele deja formulate, de sinteza în cadrul căreia ele par să cuprindă concluziile filozofiilor anterioare şi ansamblul cunoştiinţelor dobîndite, riscăm să nu mai observăm ceea ce este esenţialmente spontan în gîndirea filozofică.

Toţi cei ce predau istoria filozofiei, toţi cei ce au ocazia să revină deseori asupra studiului aceloraşi doctrine şi să le aprofundeze din ce în ce mai mult ajung să facă următoarea remarcă. Un sistem filozofic pare să se înalţe mai întîi ca un edificiu complet, unde toate au fost în aşa fel rînduite încît să încapă orice problemă. Cînd îl completăm sub această formă, simţim o bucurie estetică dublată de o satis-

facţie profesională. Prin urmare, nu numai că găsim aici ordinea în complexitate (iar noi contemplăm cîteodată în joacă această ordine descriind-o), ci ne şi spunem cu mulţumire în glas că ştim de unde provin materialele şi cum a fost realizată construcţia. În problemele puse de filozof recunoaştem chestiunile dezbătute în jurul lui. În soluţiile date de el, regăsim aranjate sau deranjate, însă abia modificate, elementele filozofiilor anterioare ori contemporane. Părerea asta trebuie să-i fi fost sugerată de cutare, cealaltă părere de cutare. Cu ceea ce a citit, înţeles, învăţat el, fireşte că am putea recompune cea mai mare parte din ceea ce a făcut. Ne apucăm de lucru, urcăm la surse, punem în cumpănă influenţele, izolăm similitudinile şi sfîrşim prin a vedea distinct în doctrină ceea ce căutam : o sinteză mai mult sau mai puţin originală a ideilor în mijlocul cărora a trăit filozoful.

Însă contactul mereu reînnoit cu gîndirea maestrului ne poate aduce, printr-o impregnare treptată, la un sentiment cu totul diferit. Nu spun că activitatea de comparare desfăşurată la început ar fi fost timp pierdut ; fără străduinţa prealabilă de a recompune o filozofie din ceea ce nu este ea şi de a o lega de ceea ce o înconjoară, poate că n-am ajunge niciodată s-o atingem cu adevărat ; căci spiritul uman este în aşa fel făcut încît începe să-nţeleagă noul numai atunci cînd a făcut tot ce-i stătea în putinţă pentru a-l reduce la vechi. Pe măsură ce căutăm să pătrundem în gîndirea filozofului, în loc să-i dăm ocol, vedem cum doctrina lui se transfigurează. La început scade dificultatea. Apoi părţile intră unele în altele. În sfîrşit, totul se concentrează într-un punct unic de care ne-am putea apropia din ce în ce mai mult, deşi ne pierdem speranţa că l-am putea atinge.

În acest punct se găseşte ceva simplu, infinit de simplu, atît de simplu încît filozoful nu reuşeşte niciodată s-o spună. De aceea a vorbit o viaţă întreagă. Nu putea formula ceea ce avea în minte fără a se simţi obligat să-şi corecteze formula, apoi să-şi corecteze corectarea : astfel, din teorie în teorie, îndreptîndu-se atunci cînd credea că se completează, printr-o complicaţie generatoare de complicaţii şi prin dezvoltări juxtapuse altor dezvoltări, n-a făcut altceva decît să redea cu o aproximaţie sporită simplicitatea intuiţiei lui originare. Toată complexitatea doctrinei sale, tinzînd spre infinit, nu-i altceva decît distanţa incomensurabilă dintre intuiţia simplă şi mijloacele de care dispune pentru a o exprima.

Ce reprezintă această intuiţie ? Dacă filozoful n-a putut să-i dea formula, noi nici atît nu vom reuşi. Însă vom ajunge să surprindem şi să fixăm o anumită imagine intermediară între simplicitatea intuiţiei concrete şi complexitatea abstracţiilor ce o traduc. Această imagine schimbătoare şi ameţitoare, neobservată poate să chinuie mintea filozofului, îl urmăreşte ca o umbră prin toate meandrele gîndirii ; chiar dacă nu este însăşi intuiţia, ea se apropie de aceasta mai mult decît expresia conceptuală, în mod necesar simbolică, adoptată în scopul furnizării „explicaţiilor". Să privim bine această umbră : vom ghici atitudinea corpului care o proiectează. Şi dacă ne străduim să imităm atitudinea respectivă, mai bine zis dacă ne plasăm în ea, vom revedea, atît cît este posibil, ceea ce a văzut filozoful.

De la bun început, această imagine se caracterizează prin puterea de *negare* cuprinsă în ea. Vă amintiţi cum proceda demonul lui Socrate : la un moment dat, bloca voinţa filozofului şi îl împiedica să acţioneze în loc să-i indice ce

anume avea de făcut. Mi se pare că uneori intuiţia se comportă în materie speculativă ca demonul lui Socrate în viaţa practică ; cel puţin aşa debutează, sub această formă îşi continuă manifestările cele mai clare : interzice. În faţa unor idei curent acceptate, a unor teze evidente la prima vedere, a unor afirmaţii considerate drept ştiinţifice pînă atunci, ea şopteşte la urechea filozofului cuvîntul : *Imposibil !* Imposibil, deşi înseşi faptele şi raţiunile te-ar îndemna să crezi că e posibil şi real şi sigur. Imposibil pentru că o anumită experienţă, confuză, poate, însă hotărîtoare, îţi spune prin mine că este incompatibilă cu faptele invocate şi cu raţiunile date şi că, prin urmare, faptele nu sînt observate cum trebuie, iar raţionamentele sînt false. Cît de deosebită este această putere intuitivă de negare ! Cum de nu a atras atenţia istoricilor filozofiei ? Nu se vede oare că primul demers al filozofului, atunci cînd gîndirea nu-i este încă sigură şi nu există ceva definitiv în doctrină, este de a respinge pentru totdeauna anumite lucruri ? Mai tîrziu, va oscila în ceea ce va afirma ; însă nu va oscila cîtuşi de puţin în ceea ce neagă. Dacă afirmă lucruri diferite, o face tot în virtutea puterii de negare imanente intuiţiei ori imaginii ei. Se va fi lăsat în voia deducţiei leneşe a consecinţelor în funcţie de regulile unei logici rectilinii ; deodată, în faţa propriei afirmaţii, încearcă acelaşi sentiment de imposibilitate trăit în faţa afirmaţiei altcuiva. Într-adevăr, părăsind curba propriei gîndiri pentru a urmări tangenta, şi-a devenit exterior sieşi. Se întoarce în el cînd revine la intuiţie. Din aceste plecări şi întoarceri sînt făcute oscilaţiile unei doctrine care „se dezvoltă", adică se pierde, se regăseşte şi se corectează singură la nesfîrşit.

Să lăsăm deoparte complicaţiile şi să ne întoarcem la intuiţia simplă sau măcar la ima-

ginea care o traduce : vedem dintr-o dată cum doctrina depăşeşte condiţiile de timp şi de loc, deşi părea să depindă de ele. Firește, filozoful s-a ocupat de problemele puse pe vremea lui ; ştiinţa utilizată sau criticată era ştiinţa vremii sale ; în teoriile susţinute de el, vom putea regăsi, dacă le vom căuta, chiar ideile contemporanilor şi ale înaintaşilor săi. Cum ar putea fi altfel ? Pentru a face să se înţeleagă noul, trebuie să-l exprimăm în funcţie de vechi ; problemele deja puse, soluţiile găsite, filozofia şi ştiinţa timpului său au fost, pentru fiecare mare gînditor, materia pe care trebuia s-o folosească pentru a da o formă concretă gîndirii. Fără a mai pune la socoteală faptul că, încă din Antichitate, se obişnuieşte să se prezinte orice filozofie drept un sistem complet, îmbrăţişînd tot ce se cunoaşte. Însă ar însemna să ne înşelăm într-un mod ciudat dacă am lua drept element constitutiv al doctrinei ceea ce nu a fost decît mijlocul ei de exprimare. Aşa cum spuneam mai înainte, aceasta este prima greşeală căreia îi cădem pradă cînd abordăm studiul unui sistem. Unele asemănări parţiale ne surprind, unele apropieri par să ni se impună. Semnale atît de numeroase şi de stăruitoare sînt lansate din toate direcţiile către ingeniozitatea şi erudiţia noastră, încît sîntem tentaţi să recompunem gîndirea maestrului din fragmente de idei luate de ici, de colo, cu riscul de a-l lăuda apoi că a ştiut să execute o frumoasă lucrare în mozaic – aşa cum dovedim că am putea face şi noi, de altfel. Însă iluzia nu durează cîtuşi de puţin ; imediat ne dăm seama că, tocmai acolo unde filozoful pare să repete lucruri deja spuse, el le gîndeşte în felul său. Şi atunci renunţăm la a recompune ; de cele mai multe ori, ni se întîmplă să alunecăm către o nouă iluzie, desigur, mai puţin gravă decît

prima, însă mai persistentă ca ea. Bucuroşi ne imaginăm doctrina – chiar dacă aparţine unui maestru – ca fiind ivită din filozofiile anterioare, reprezentînd „un moment dintr-o evoluţie". Fireşte, nu ne înşelăm în întregime, căci mai degrabă seamănă o filozofie cu un organism decît cu o asamblare şi-i mai bine să vorbim aici de evoluţie decît de compoziţie. Această nouă comparaţie, pe lîngă faptul că atribuie istoriei gîndirii mai multă continuitate decît există în realitate, prezintă inconvenientul de a ne menţine atenţia fixată asupra complicaţiei exterioare a sistemului şi asupra elementelor previzibile din forma lui superficială, în loc să ne îndemne să atingem cu degetul noutatea şi simplicitatea fondului. Un filozof demn de acest nume n-a spus niciodată decît un singur lucru : mai binezis, a încercat să-l spună decît l-a spus cu adevărat. Şi n-a spus decît un singur lucru pentru că n-a văzut decît un singur punct : n-a fost o viziune, cît un contact ; contactul a dat naştere unui impuls, iar impulsul, unei mişcări. Dacă această mişcare, asemănătoare unui anumit vîrtej cu o anumită formă caracteristică, ni se arată în faţa ochilor numai prin cele adunate de pe drum, nu este mai puţin adevărat că la fel de bine ar fi putut fi stîrnite şi alte colburi, vîrtejul rămînînd acelaşi. Cînd o gîndire aduce pe lume ceva nou, este obligată să se manifeste prin intermediul ideilor gata făcute întîlnite în cale şi pe care le prinde în mişcarea ei ; ea pare să se refere la timpul cînd a trăit filozoful ; de cele mai multe ori, aceasta nu-i decît o aparenţă. Filozoful ar fi putut să trăiască cu cîteva secole mai devreme ; ar fi avut de-a face cu o altă filozofie şi cu o altă ştiinţă, şi-ar fi pus alte probleme ; ar fi găsit alte formule ; poate că nici un capitol din cărţile scrise n-ar fi fost ceea ce este ; totuşi, ar fi spus acelaşi lucru.

Daţi-mi voie să aleg un exemplu. Recurgeam mai devreme la amintirile dumneavoastră profesionale ; dacă vreţi, mă voi opri şi la cîteva de-ale mele. Ca profesor la Collège de France, unul din cele două cursuri ţinute acolo îl consacru istoriei filozofiei. Astfel că, timp de cîţiva ani consecutiv, am putut efectua asupra lui Berkeley, apoi asupra lui Spinoza, experienţa descrisă mai sus. Nu mă voi referi la Spinoza, ne-ar duce prea departe. Totuşi, nimic nu mi se pare mai instructiv decît contrastul dintre formă şi fond, existent într-o carte precum *Etica*. Pe de o parte, lucrurile acelea enorme numite Substanţă, Atribut şi Mod, echipamentul alcătuit din teoreme cu toată încîlceala de definiţii, corolare şi scolii, complexitatea de maşinărie şi forţa de strivire îl fac pe debutant ca, în prezenţa *Eticii*, să fie cuprins de admiraţie şi de teamă, ca şi cum s-ar găsi în faţa cuirasatului de tip Dreadnought. Pe de altă parte, există ceva subtil, foarte uşor şi aproape aerian, care fuge cînd ne apropiem de el. Acel ceva nu poate fi privit, nici măcar de la distanţă, căci nu ne vom mai ocupa apoi de nimic altceva, nici de ceea ce trece drept esenţial, nici chiar de dualitatea Gîndirii şi a Întinderii. Îndărătul masei apăsătoare de concepte înrudite cu cartezianismul şi aristotelismul, găsim intuiţia lui Spinoza ; nici o formulă, oricît de simplă, nu va fi suficient de simplă pentru a o exprima. Să spunem, mulţumindu-ne cu o aproximaţie, că ar consta în sentimentul unei coincidenţe între actul prin care spiritul nostru cunoaşte perfect adevărul şi operaţia prin care Dumnezeu îl generează. Cînd devine completă, „convertirea" alexandrinilor se face una cu „procesiunea" lor, iar atunci cînd omul, ieşit din divinitate, ajunge să intre din nou în ea, nu mai observă decît o mişcare unică acolo unde

văzuse mai întîi cele două mişcări inverse de plecare şi de întoarcere. Experienţa morală îşi asumă aici rolul de a rezolva o contradicţie logică şi de a face, printr-o suprimare bruscă a Timpului, în aşa fel încît întoarcerea să fie o plecare. Cu cît ne înălţăm către această intuiţie originară, cu atît înţelegem mai bine că, dacă Spinoza ar fi trăit înaintea lui Descartes, bine-înţeles că ar fi scris altceva ; totuşi, Spinoza trăind şi scriind, iată-ne siguri că avem spinozismul.

Ajung la Berkeley şi, de vreme ce-l iau ca exemplu, sper că nu vă veţi supăra dacă îl voi analiza în detaliu : aici, concizia ar lucra în defavoarea rigorii. Este suficient să aruncăm o privire asupra operei lui Berkeley pentru a vedea cum se rezumă, ca de la sine, la patru teze fundamentale. Prima, definind un anumit idealism căruia i se alătură noua teorie a viziunii (*vision*) (deşi filozoful consideră nimerit s-o prezinte drept independentă pe aceasta din urmă), s-ar formula astfel : „materia este un ansamblu de idei". A doua constă în a pretinde că ideile abstracte şi generale se reduc la cuvinte : ăsta-i nominalismul. A treia afirmă realitatea spiritelor şi le caracterizează prin voinţă : să spunem că ar fi spiritualismul şi voluntarismul. În sfîrşit, ultima, putînd fi numită teism, stabileşte existenţa lui Dumnezeu bazîndu-se cu precădere pe observarea materiei. Or, nimic mai uşor decît să regăsim, la contemporanii sau la înaintaşii lui Berkeley, cele patru teze formulate în termeni aproape identici. Ultima o întîlnim la teologi. A treia, la Duns Scot ; Descartes a spus ceva asemănător. A doua a întreţinut controversele din Evul Mediu, înainte de a-şi fi găsit locul în filozofia lui Hobbes. Cît despre prima, ea seamănă mult cu „ocazionalismul" lui Malebranche ; ideea şi

chiar formulare acestuia le descopeream în anumite texte de-ale lui Descartes. De altfel, nu se aşteptase apariţia unui Descartes pentru a observa că visul are întreaga aparenţă a realităţii şi că, în nici una din percepţiile noastre luate separat, nimic nu ne poate garanta existenţa unui lucru situat în afara noastră. Astfel, cu filozofii antici sau, dacă nu vrem să ne ducem prea departe, cu Descartes şi Hobbes, cărora li-l alăturăm pe Locke, vom avea elementele necesare pentru reconstituirea exterioară a filozofiei lui Berkeley : îi vom lăsa cel mult teoria viziunii, propria lui operă în acest caz, a cărei originalitate, răsfrîngîndu-se asupra restului, ar conferi ansamblului doctrinei aspectul său original. Să luăm deci feliile de filozofie veche şi modernă, să le punem în acelaşi castron, să adăugăm, în chip de oţet şi ulei, o anumită nerăbdare agresivă cu privire la dogmatismul matematic şi dorinţa, firească la un episcop filozof, de a împăca raţiunea cu credinţa, să amestecăm şi să le întoarcem bine, să aruncăm pe deasupra, ca tot atîtea verdeţuri, cîteva aforisme culese de la neoplatonicieni şi vom avea – iertată-mi fie expresia – o salată destul de asemănătoare cu ceea ce a făcut Berkeley.

Ei bine, cine va proceda aşa, va fi incapabil să pătrundă în gîndirea lui Berkeley. Nu mai vorbesc de dificultăţile şi de imposibilităţile întîlnite în explicaţiile de amănunt : foarte deosebit este „nominalismul" atunci cînd ajunge să instituie un număr important de idei generale în esenţe eterne, imanente Inteligenţei divine ! Ciudată negarea realităţii corpurilor exprimată printr-o teorie pozitivă cu privire la natura materiei, teorie fertilă, îndepărtată pe cît posibil de idealismul steril ce confundă percepţia şi visul ! Vreau să spun că ne este imposibil să

examinăm cu atenţie filozofia lui Berkeley fără a vedea cum se apropie, apoi se întrepătrund cele patru teze precizate mai sus, astfel încît fiecare dintre ele pare să le cuprindă pe celelalte trei, să capete relief şi profunzime, să se deosebească radical de teoriile anterioare ori contemporane cu care le-am putea face să coincidă la suprafaţă. Fireşte că al doilea punct de vedere conform căruia doctrina apare ca un organism şi nu ca o asamblare nu este punctul de vedere definitiv. Măcar este mai apropiat de adevăr. Nu pot intra în toate amănuntele ; totuşi, trebuie să arăt cum putem deduce, pornind de la una sau două teze din cele patru, pe oricare din celelalte două sau trei.

Să luăm idealismul. El nu constă numai în a spune că toate corpurile sînt idei. La ce bun ? Am fi obligaţi să afirmăm în continuare despre idei ceea ce experienţa ne determină să afirmăm despre corpuri şi am înlocui pur şi simplu un cuvînt cu un altul ; căci Berkeley sigur nu crede că materia va înceta să existe atunci cînd el va fi încetat să trăiască. Idealismul lui Berkeley înseamnă că materia este coextensivă reprezentării noastre ; că nu are interior, nu are dedesubturi ; că nu ascunde nimic, nu închide nimic în sine ; nu posedă nici puteri, nici virtualităţi de nici un fel ; că se desfăşoară la suprafaţă şi că se păstrează în întregime, în fiecare clipă, prin ceea ce dă. De obicei, cuvîntul „idee" desemnează o existenţă de acest gen, adică o existenţă complet realizată, unde *l'être* (existenţa) este totuna cu *le paraître* (aparenţa), pe cînd cuvîntul „lucru" ne face să ne gîndim la o realitate care ar fi în acelaşi timp un rezervor de posibilităţi ; din acest motiv, Berkeley preferă să dea corpurilor numele de idei şi nu de lucruri. Dacă ne imaginăm astfel „idealismul", vedem cum coincide

el cu „nominalismul" ; a doua teză, cu cît se afirmă mai limpede în mintea filozofului, cu atît mai clar se limitează la negarea ideilor generale abstrase, adică *extrase* din materie ; evident că n-am putea să extragem ceva din ceea ce nu conţine nimic şi, prin urmare, nici să scoatem dintr-o percepţie altceva decît pe ea însăşi. Culoarea nu-i decît culoare, iar rezistenţa nu-i decît rezistenţă ; deci culoarea şi rezistenţa nu vor avea niciodată nimic în comun, din datele văzului nu veţi izola niciodată un element comun cu datele pipăitului. În caz că reuşiţi totuşi să abstrageţi şi din unele, şi din celelalte ceva comun tuturora, vă veţi da seama, privind acest ceva, că aveţi de-a face cu un cuvînt : iată nominalismul lui Berkeley ; iată, dintr-aceeaşi lovitură, şi „noua teorie a viziunii". Dacă o întindere vizuală şi, în acelaşi timp, tactilă nu-i decît un cuvînt, cu atît mai mult acelaşi lucru este valabil pentru o întindere care s-ar adresa tuturor simţurilor : avem aici tot nominalism, căruia i se alătură însă respingerea teoriei carteziene a materiei. Nici să nu mai vorbim despre întindere ; avînd în vedere structura limbajului, să ne limităm la a constata sinonimia expresiilor „am această percepţie" şi „această percepţie există". Prin introducerea cuvîntului „existenţă" în descrierea unor percepţii cu totul diferite, cea de-a doua expresie ne face să credem că ele au ceva în comun şi ne imaginăm că diversitatea lor acoperă o unitate fundamentală, unitatea unei „substanţe" care nu este în realitate decît cuvîntul *existenţă* ipostaziat : aveţi aici tot idealismul lui Berkeley ; şi, după cum spuneam, idealismul acesta se uneşte cu nominalismul. – Să trecem acum, cu voia dumneavoastră, la teoria despre Dumnezeu şi la cea despre spirite. Dacă un corp este făcut din „idei" sau,

cu alte cuvinte, dacă este în întregime pasiv şi terminat, lipsit de puteri şi de virtualităţi, el nu poate acţiona asupra altor corpuri ; din acea clipă, mişcările corpurilor trebuie să fie efectele unei forţe active, generatoare a corpurilor înseşi ; avînd în vedere ordinea vădită a universului, această forţă nu poate fi decît o cauză inteligentă. Ne înşelăm atunci cînd instituim în realităţi, sub numele de idei generale, numele date de noi unor grupuri de obiecte sau unor percepţii mai mult sau mai puţin artificial organizate pe planul materiei. Cu totul altfel stau lucrurile cînd ni se pare că descoperim, îndărătul planului pe care se desfăşoară materia, intenţiile divine : desigur că ideea generală ce nu există în altă parte decît la suprafaţă, unind corpurile între ele, nu-i decît un cuvînt ; însă ideea generală existentă în profunzime, legînd corpurile de Dumnezeu sau, mai degrabă, coborînd de la Dumnezeu la corpuri, este o realitate. Astfel, nominalismul lui Berkeley impune într-un mod cu totul firesc dezvoltarea doctrinei în *Siris*, pe nedrept considerată o fantezie neoplatoniciană. Cu alte cuvinte, idealismul lui Berkeley este doar un aspect al teoriei ce-l pune pe Dumnezeu îndărătul tuturor manifestărilor materiei. În sfîrşit, dacă Dumnezeu imprimă percepţiile sau, cum spune Berkeley, „ideile" în fiecare dintre noi, atunci fiinţa care primeşte percepţiile sau, mai bine zis, merge în întîmpinarea lor, este inversul unei idei : este o voinţă, limitată fără încetare de către voinţa divină. Punctul de întîlnire al celor două voinţe este tocmai ceea ce numim noi materie. Dacă *percipi* înseamnă pasivitate pură, *percipere* este activitatea pură. Spirit uman, materie, spirit divin devin termenii pe care îi putem exprima numai unul în funcţie de ceilalţi. Spiritualismul lui Berkeley se dove-

deşte a fi el însuşi doar un aspect al oricăreia din cele trei teze.

Astfel, diferitele părţi ale sistemului se întrepătrund, ca la o fiinţă vie. Dar, aşa cum spuneam la început, spectacolul acestei întrepătrunderi ne dă, desigur, o imagine mai exactă a corpului doctrinei ; totuşi, ea nu ne permite încă să-i atingem sufletul.

Ne vom apropia de el numai dacă vom atinge *imaginea mediatoare* (vorbeam despre ea mai devreme). Această imagine este aproape materie prin aceea că se lasă încă văzută şi aproape spirit prin aceea că nu se mai lasă atinsă ; fantoma ei ne bîntuie în timp ce ne învîrtim în jurul doctrinei şi trebuie să ne adresăm ei pentru a obţine semnul hotărîtor, indicaţia atitudinii de luat şi a punctului de unde să privim. Imaginea mediatoare conturată în mintea interpretului pe măsură ce înaintează în studiul operei, exista altădată ca atare în mintea maestrului ? Dacă nu a fost aceea, a fost o alta putînd să aparţină unui ordin de percepţie diferit şi să nu aibă nici o asemănare materială cu ea ; totuşi, imaginile sînt echivalente precum două traduceri în limbi diferite ale aceluiaşi original. Poate că ambele imagini, poate că şi alte imagini, tot echivalente au fost prezente în acelaşi timp în mintea filozofului, urmărindu-l pas cu pas, de-a lungul evoluţiei gîndirii lui. Sau poate n-a observat nici una, şi s-a limitat la a relua contactul direct, pe alocuri, cu acest lucru mult mai subtil, cu însăşi intuiţia. Atunci, noi, interpreţii, n-avem încotro şi restabilim imaginea intermediară, sub ameninţarea de a avea de vorbit de „intuiţia originară" ca despre un gînd confuz şi de „spiritul de doctrină" ca despre o abstracţie ; însă acest spirit reprezintă tocmai ceea ce este concret, iar această intuiţie tocmai ceea ce este precis în sistem.

În cazul lui Berkeley, cred că văd două imagini diferite. Cel mai mult mă surprinde nu aceea a cărei indicaţie completă o găsim la Berkeley însuşi. Mi se pare că Berkeley consideră materia drept *o peliculă transparentă, subţire*, situată între om şi Dumnezeu. Ea rămîne transparentă atît timp cît filozofii nu se ocupă de ea, şi atunci Dumnezeu se arată direct. De cum metafizicienii sau simţul comun – atît cît are de-a face cu metafizica – se apropie de ea, imediat pelicula îşi pierde luciul şi se îndeseşte, devine opacă şi formează un ecran, deoarece nişte cuvinte ca Substanţă, Forţă, Întindere abstractă alunecă îndărătul ei, se acumulează acolo ca un strat de praf şi ne împiedică să-l zărim pe Dumnezeu prin transparenţă. Imaginea este abia schiţată de Berkeley însuşi, deşi a spus cu propriile-i cuvinte că „stîrnim praful şi apoi ne plîngem că nu mai vedem". Există o altă comparaţie, deseori amintită de filozof, nimic altceva decît transpunerea auditivă a imaginii vizuale abia descrise : materia ar fi limba pe care ne-o vorbeşte Dumnezeu. Metafizicile materiei, îndesind fiecare silabă, punînd-o în valoare, instituind-o ca entitate independentă, ne-ar abate atenţia de la sens, ar dirija-o către sunet şi ne-ar împiedica să urmăm cuvîntul divin. Fie că ne oprim la una, fie la cealaltă, în ambele cazuri avem de-a face cu o imagine simplă şi este necesar s-o păstrăm sub ochii noştri. Dacă ea nu este intuiţia generatoare a doctrinei, totuşi rezultă imediat din această intuiţie şi se apropie de ea mai mult decît oricare alte teze luate separat sau chiar împreună.

Oare putem surprinde intuiţia însăşi ? Nu avem decît două mijloace de exprimare, conceptul şi imaginea. Sistemul se dezvoltă prin concepte ; el se concentrează în imagine atunci

cînd îl împingem către intuiţia din care coboară : dacă vrem să depăşim imaginea urcînd mai sus decît ea, în mod necesar dăm tot peste concepte şi încă peste nişte concepte mai vagi şi mai generale decît cele de la care plecaserăm în căutarea imaginii şi a intuiţiei. Nevoită să ia această formă, îmbuteliată la ieşirea din izvor, ni se pare că nu există nimic în lumea asta mai searbăd şi rece ca intuiţia originară : banalitatea însăşi. Să spunem, de pildă, că Berkeley consideră sufletul uman ca fiind parţial unit cu Dumnezeu şi parţial independent, că ar fi în fiece clipă conştient de el însuşi, ca de o activitate imperfectă legată de o activitate mai înaltă, cu condiţia să nu existe, pus între cele două, ceva sinonim cu pasivitatea absolută. Din intuiţia originară a lui Berkeley, am exprima tot ce se poate traduce imediat în concepte şi am obţine totuşi ceva atît de abstract, încît ar fi aproape golit de conţinut. Să ne limităm la aceste formule de vreme ce nu găsim altceva mai bun, dar să ne străduim să le insuflăm puţină viaţă. Să luăm tot ce a scris filozoful, să purtăm aceste idei către imaginea de unde coborîseră, odată închise în imagine, să le înălţăm pînă la formula abstractă sporită acum prin imagine şi idei. Să ne ocupăm de ea şi să vedem cît e de simplă şi cît se mai simplifică încă. Este cu atît mai simplă cu cît vom fi împins în ea mai multe lucruri. În sfîrşit, împreună cu ea, să ne înălţăm spre punctul unde se concentrează în tensiune tot ce era dat în extensiune în cadrul doctrinei : acum, ne vom reprezenta felul în care, din acest centru de forţă, inaccesibil de altfel, pleacă impulsul dătător de elan, adică intuiţia însăşi. De acolo s-au ivit cele patru teze ale lui Berkeley, pentru că mişcarea respectivă a întîlnit în calea sa idei şi probleme ridicate de contemporanii lui

Berkeley. Bineînţeles, în alte timpuri, Berkeley ar fi formulat alte teze ; deoarece mişcarea rămîne aceeaşi, tezele lui s-ar fi situat în acelaşi fel unele în raport cu altele ; între ele ar fi existat aceeaşi relaţie, ca între cuvintele noi ale unei fraze noi purtătoare a unui sens vechi ; şi ar fi fost aceeaşi filozofie.

Relaţia unei filozofii cu filozofiile anterioare sau contemporane nu-i deloc ceea ce ne-ar face să presupunem o anumită concepţie despre istoria sistemelor. Filozoful nu ia idei preexistente pentru a le topi într-o sinteză superioară sau pentru a le combina cu o idee nouă. La fel ar fi să credem că, pentru a vorbi, vom căuta nişte cuvinte şi le vom pune cap la cap prin intermediul unui gînd. Adevărul este că mai presus de cuvînt şi de frază se află ceva mult mai simplu decît ele : sensul ; iar sensul este mai puţin un lucru gîndit, cît o mişcare a gîndirii, mai puţin o mişcare, cît o direcţie. Aşa cum impulsul dat vieţii embrionare determină diviziunea unei celule primitive în celule care se divid la rîndul lor pînă ce se formează organismul complet, tot astfel mişcarea caracteristică a oricărui act de gîndire aduce această gîndire, printr-o subdiviziune treptată a ei, să se desfăşoare din ce în ce mai mult pe planurile succesive ale spiritului, pînă ajunge la planul vorbirii. Acolo, ea se exprimă printr-o frază, adică printr-un grup de elemente preexistente ; însă ea poate să aleagă aproape arbitrar primele elemente ale grupului, cu condiţia ca următoarele să fie complementare : acelaşi gînd se traduce la fel de bine în diferite fraze compuse din cuvinte cu totul diferite, cu condiţia ca între cuvinte să existe acelaşi raport. Acesta este procesul vorbirii. Şi asta este operaţia prin care se constituie o filozofie. Filozoful nu pleacă de la idei preexistente ; cel

mult, putem spune că ajunge la ele. În sfîrşit, cînd accedem acolo, ideea prinsă în mişcarea spiritului său, pentru că primeşte o viaţă nouă aşa cum primeşte şi cuvîntul sens de la frază, nu mai este ceea ce era în afara vîrtejului.

Am descoperi o relaţie de acelaşi fel între un sistem filozofic şi ansamblul cunoştinţelor ştiinţifice din vremea cînd a trăit filozoful. Există o anumită concepţie a filozofiei conform căreia orice efort al gînditorului tinde să cuprindă într-o sinteză de mari proporţii rezultatele ştiinţelor particulare. Firește, mult timp s-a considerat că filozoful deţine ştiinţa universală. Astăzi, multiplicitatea ştiinţelor particulare, diversitatea şi complexitatea metodelor, masa enormă a faptelor fac imposibilă acumularea tuturor cunoştinţelor omeneşti într-un singur spirit. Totuşi, filozoful rămîne omul ştiinţei universale în sensul că, deşi nu mai poate să ştie totul, el trebuie să fie în stare să înveţe orice. Rezultă de aici că sarcina lui este aceea de a pune stăpînire pe ştiinţa gata făcută, să o aducă la un grad ridicat de generalitate şi să se îndrepte, din condensare în condensare, spre ceea ce s-a numit unificarea ştiinţei ? Mi se pare straniu să ni se propună, în numele ştiinţei şi din respect pentru ştiinţă, o asemenea concepţie asupra filozofiei : nu cunosc o alta mai nepoliticoasă faţă de ştiinţă şi mai jignitoare pentru savant. Timp îndelungat, un om a aplicat o anumită metodă ştiinţifică, a obţinut cu trudă nişte rezultate şi vine apoi să ne spună : „experienţa, cu sprijinul raţionamentului, ne conduce pînă la punctul acesta ; cunoaşterea ştiinţifică începe aici şi sfîrşeşte dincolo ; iată concluziile mele” ; iar filozoful ar avea dreptul să-i răspundă : „Foarte bine, lăsaţi-mi mie toate astea şi veţi vedea ce

pot face eu din ele! Cunoaşterea dumneavoastră este incompletă, eu o voi completa. Ceea ce mi se prezintă separat, eu voi unifica. Cu aceleaşi materiale, de vreme ce este de la sine înţeles că mă voi mărgini la aceleaşi fapte observate de dumneavoastră, prin acelaşi fel de activitate, de vreme ce trebuie să mă limitez ca dumneavoastră la inducţie şi deducţie, voi face mai mult şi mai bine decît aţi făcut dumneavoastră." Într-adevăr, ciudată pretenţie! În ce fel profesiunea de filozof acordă celui ce o practică puterea de a merge mai departe decît ştiinţa în aceeaşi direcţie ca ea? Recunosc că, în comparaţie cu alţii, anumiţi savanţi sînt înclinaţi să avanseze cu repeziciune şi să-şi generalizeze rezultatul, să revină asupra lor şi să-şi critice metodele. În acest sens special al cuvîntului, îi putem numi filozofi şi, de altfel, fiecare ştiinţă poate şi trebuie să aibă propria filozofie astfel înţeleasă. Însă acea filozofie este tot ştiinţă şi cine o face este tot un savant. Nu mai este vorba, ca mai înainte, de a ridica filozofia la rangul de sinteză a ştiinţelor pozitive şi de a pretinde, în numele spiritului filozofic, că se înalţă mai presus de ştiinţă în generalizarea aceloraşi fapte.

O asemenea concepţie despre rolul filozofului ar fi jignitoare pentru ştiinţă şi cu atît mai jignitoare pentru filozofie. Dacă savantul se opreşte într-un anumit punct pe calea generalizării şi a sintezei, nu-i clar că acolo se opreşte ceea ce experienţa obiectivă şi raţionamentul sigur ne permit să afirmăm? Şi de-acum încolo, pretinzînd că înaintăm în aceeaşi direcţie, oare nu ne-am situa sistematic în arbitrar sau măcar în ipotetic? Să faci din filozofie un ansamblu de generalităţi depăşind generalizarea ştiinţifică înseamnă să vrei ca filozoful să se mulţumească cu plauzibilul şi

probabilitatea. Pentru majoritatea celor ce ne urmăresc de departe discuţiile, filozofia este într-adevăr domeniul simplului posibil, cel mult al probabilului ; ei ar spune cu dragă inimă că filozofia începe acolo unde sfîrşeşte certitudinea. Dar cine urmăreşte o asemenea situaţie pentru filozofie ? Fireşte, nu tot ceea ce propune o filozofie este, în egală măsură, verificat şi verificabil. În multe momente şi în multe privinţe, a impune spiritului să accepte nişte riscuri ţine de esenţa filozofiei. Filozoful îşi asumă riscurile pentru că are încheiat un contract de asigurare şi pentru că se simte de nezdruncinat în certitudinile lui asupra anumitor lucruri. Ne va convinge şi pe noi în măsura în care va şti să ne comunice intuiţia de unde îşi trage puterea.

Adevărul este că filozofia nu reprezintă o sinteză a ştiinţelor particulare. Dacă ea se situează de multe ori pe terenul ştiinţei, dacă uneori cuprinde într-o viziune mai simplă obiectele de care se ocupă ştiinţa, n-o face prin intensificarea ştiinţei sau prin aducerea rezultatelor din ştiinţă la un grad mai înalt de generalitate. Nu ar fi loc pentru două moduri de a cunoaşte, filozofie şi ştiinţă, dacă experienţa nu s-ar prezenta sub două aspecte diferite. Pe de o parte, faptele se juxtapun altor fapte, aproape că se repetă, se măsoară cu aproximaţie şi, în sfîrşit, se desfăşoară în sensul multiplicităţii şi al spaţialităţii. Pe de altă parte, întrepătrunderea lor ţine de durata pură, nesupusă legii şi măsurii. În ambele cazuri, experienţa înseamnă conştiinţă ; însă în primul caz, conştiinţa se deschide în afară şi devine exterioară în raport cu ea însăşi exact atît cît observă lucruri exterioare unele faţă de altele ; în al doilea caz, conştiinţa se întoarce în ea însăşi, redevine stăpînă pe sine şi se adînceşte. Cercetîndu-şi astfel propria

adîncime, oare reuşeşte ea să pătrundă mai mult în interiorul materiei, al vieţii, al realităţii în general ? Am putea nega acest fapt dacă materiei i s-ar fi adăugat conştiinţa ca un simplu accident ; însă am arătat că o asemenea ipoteză, în funcţie de latura abordată, este absurdă ori falsă, în contradicţie cu ea însăşi sau contrazisă de fapte. L-am putea nega şi dacă această conştiinţă umană, deşi înrudită cu o conştiinţă mai vastă şi mai înaltă, ar fi dată la o parte şi dacă omul ar trebui să stea la vreun colţ al naturii ca un copil pedepsit. Nici vorbă ! Materia şi viaţa dau conţinut lumii şi tot ele există şi-n noi ; forţele care acţionează asupra tuturor lucrurilor, le simţim şi noi ; oricare ar fi esenţa intimă a ceea ce este şi a ceea ce se face, o găsim şi-n noi. Să ne coborîm atunci înlăuntrul nostru ; cu cît mai în adînc va fi fiind punctul atins, cu atît mai puternic va fi avîntul care ne trimite din nou la suprafaţă. Intuiţia filozofică este tocmai acest contact, iar filozofia este tocmai elanul. Aduşi afară printr-un impuls venit din adîncuri, ne alăturăm ştiinţei pe măsură ce gîndirea ni se deschide împrăştiindu-se. Este necesar deci ca filozofia să se poată modela după ştiinţă. Dacă o idee de origine aşa-zis intuitivă n-ar izbuti, prin divizări şi subdivizarea diviziunilor, să acopere faptele observate în exterior şi legile cu ajutorul cărora ştiinţa le leagă unele de altele, dacă n-ar fi capabilă să corecteze anumite generalizări şi să îndrepte anumite observaţii, ea n-ar fi decît o pură fantezie, nu ar avea nimic comun cu intuiţia. Dar, pe de altă parte, ideea în stare să aplice cu precizie faptelor şi legilor această împrăştiere a ei înseşi nu a fost obţinută prin unificarea experienţei exterioare ; căci filozoful nu a ajuns la unitate, ci a plecat de la ea. Vorbesc, desigur, de o unitate restrînsă şi în acelaşi timp relativă, precum

aceea care decupează o fiinţă vie din ansamblul lucrurilor. Activitatea prin intermediul căreia filozofia pare să asimileze rezultatele ştiinţei pozitive, nu este o sinteză, ci o analiză, la fel ca operaţia în cursul căreia filozofia creează impresia că adună fragmente din filozofii anterioare.

Ştiinţa este auxiliarul acţiunii, iar acţiunea vizează un singur rezultat. Deci, inteligenţa ştiinţifică se întreabă ce anume va trebui să facem pentru ca un anumit rezultat dorit să fie obţinut sau, în general, ce condiţii sînt necesare pentru ca un anumit fenomen să se producă. Ea merge de la o aranjare a lucrurilor la o rearanjare a lor, de la o simultaneitate la o altă simultaneitate. Ea neglijează în mod obligatoriu ceea ce se petrece în interval ; sau, dacă se ocupă de asta, o face pentru a observa şi alte aranjări, alte simultaneităţi. Cu metode menite să surprindă lucrurile gata făcute, ea n-ar putea, în general, să pătrundă în ceea ce se face, să urmeze mişcarea, să se înscrie în devenire, adică în viaţa lucrurilor. Această ultimă obligaţie îi revine filozofiei. Savantul este nevoit să surprindă din mişcare doar secvenţe imobile şi să culeagă repetiţii de-a lungul a ceea ce nu se repetă. El are grijă să separe realitatea cît mai comod cu putinţă pe planurile succesive pe care este ea desfăşurată, cu scopul de a o supune acţiunii omului. În timp ce savantul este obligat să umble cu tot felul de şiretlicuri, să adopte o atitudine bănuitoare şi războinică faţă de natură, filozoful se poartă cu ea prietenește. Regula ştiinţei este cea stabilită de Bacon : a se supune pentru a comanda. Filozoful nici nu se supune, nici nu comandă ; el încearcă să se implice prin simpatie.

Din acest punct de vedere, esenţa filozofiei constă în spiritul de simplicitate. Fie că

examinăm spiritul filozofic în el însuşi sau prin operele sale, fie că facem comparaţie între filozofie şi ştiinţă ori între o filozofie şi alte filozofii, întotdeauna vom descoperi cît de superficială este complicaţia ; construcţia nu-i decît un accesoriu, iar sinteza, o aparenţă : a filozofa este un act simplu.

Cu cît ne convingem mai mult de acest adevăr, cu atît vom fi tentaţi să scoatem filozofia din şcoală şi s-o apropiem de viaţă. Desigur, atitudinea gîndirii comune, aşa cum rezultă ea din structura simţurilor, din inteligenţă şi limbaj, se învecinează mai mult cu atitudinea ştiinţei decît cu cea a filozofiei. Prin asta înţeleg nu numai că acele categorii generale ale gîndirii coincid cu categoriile ştiinţei, că marile drumuri deschise de simţurile noastre de-a curmezişul continuităţii realului sînt cele pe unde va trece ştiinţa, că percepţia este ştiinţa pe cale de a se naşte, iar ştiinţa, o percepţie adultă. Cunoaşterea obişnuită şi cunoaşterea ştiinţifică, menite amîndouă să pregătească acţiunea noastră asupra lucrurilor, sînt neapărat două viziuni de acelaşi gen, deşi precizia şi însemnătatea lor sînt inegale. Ceea ce vreau să spun este mai ales faptul că de regulă cunoaşterea este silită, după cum este şi cunoaşterea ştiinţifică, din aceleaşi motive, să ia lucrurile într-un timp pulverizat, adică o clipă fără durată urmează unei clipe ce nu durează nici ea mai mult. Pentru ea, mişcarea este totuna cu o serie de poziţii, schimbarea-i o serie de calităţi, iar devenirea în general nu-i decît o serie de stări. Ea pleacă de la imobilitate (ca şi cum imobilitatea ar putea fi altceva decît o aparenţă comparabilă cu efectul special produs de un mobil asupra altui mobil cînd se deplasează paralel, cu aceeaşi viteză)

şi, printr-un aranjament iscusit de imobilităţi, recompune o imitaţie a mişcării luînd locul mişcării înseşi. Practic, operaţia aceasta este comodă, însă absurdă din punct de vedere teoretic. O năpădesc toate contradicţiile, toate falsele probleme întîlnite de Metafizică şi de Critică în calea lor.

Pentru că tocmai aici simţul comun întoarce spatele filozofiei, ne va fi de-ajuns să-i ordonăm stînga-mprejur pentru a-l resitua în direcţia gîndirii filozofice. Fără îndoială că intuiţia presupune numeroase grade de intensitate, iar filozofia numeroase nivele de profunzime ; însă spiritul adus la durata reală deja va trăi viaţa intuitivă, iar cunoaşterea lui asupra lucrurilor va fi deja filozofie. În locul unei discontinuităţi de momente care îşi iau locul într-un timp divizat la nesfîrşit, el ar observa fluiditatea continuă a timpului real curgînd indivizibil. Stările superficiale nu mai vin rînd pe rînd să ascundă un lucru oarecare şi nu mai întreţin cu el misteriosul raport dintre fenomen şi substanţă. În locul lor, spiritul va surprinde o singură şi aceeaşi schimbare prelungindu-se mereu, ca într-o melodie unde totul este devenire ; pentru că aici devenirea este substanţială, nu are nevoie de suport. S-a terminat cu stările inerte, cu lucrurile moarte ; nimic altceva decît mobilitatea din care este făcută stabilitatea vieţii. O asemenea viziune, unde realitatea se dovedeşte a fi continuă şi indivizibilă, se află pe drumul ducînd spre intuiţia filozofică.

Pentru a ajunge la intuiţie, nu-i nevoie să părăsim domeniul simţurilor şi al conştiinţei. A fost greşeala lui Kant s-o creadă. Mai întîi, el a dovedit prin argumente hotărîtoare că nici un suport dialectic nu ne va introduce vreodată în lumea de dincolo şi că o metafizică eficace ar

fi neapărat o metafizică intuitivă. Apoi, a adăugat că o asemenea intuiţie ne lipseşte şi o astfel de metafizică este cu neputinţă. Şi, într-adevăr, aşa ar fi dacă nu ar exista alt timp şi altă schimbare decît cele observate de Kant şi cu care, de altfel, avem şi noi de-a face ; căci percepţia obişnuită nu ar putea nici să iasă din timp, nici să surprindă altceva decît schimbarea. Pentru a uşura acţiunea asupra lucrurilor, simţurile şi conştiinţa noastră fac praf timpul în care ne situăm în mod firesc şi schimbarea la al cărei spectacol asistăm de obicei. Să desfacem ceea ce au făcut ele, să ne aducem percepţia la origini şi vom avea o cunoaştere nouă fără a fi avut nevoie să recurgem la noi facultăţi.

Din generalizarea acestei cunoaşteri va cîştiga nu numai speculaţia. Viaţa de toate zilele va primi lumină şi căldură. Căci lumea în care ne introduc simţurile şi conştiinţa nu este decît propria ei umbră ; şi-i rece ca moartea. Aici totul este rînduit spre a ne asigura tihna, însă prezentul pare să reînceapă mereu ; noi înşine, modelaţi artificial după imaginea unui univers nu mai puţin artificial, ne observăm în instantaneu, vorbim despre trecut ca despre trecut, vedem în amintire un fapt straniu sau, în orice caz, străin, un sprijin acordat spiritului de către materie. Dimpotrivă, să ne surprindem aşa cum sîntem, într-un prezent dens şi, în plus, flexibil : îl putem dilata la nesfîrşit spre trecut, împingînd astfel din ce în ce mai departe ecranul care ne ţine ascunşi de noi înşine. Să surprindem lumea exterioară aşa cum este, nu numai la suprafaţă, în clipa de faţă, ci şi în profunzime, acolo unde trecutul apropiat o apasă şi-i imprimă elanul ; într-un cuvînt, să ne obişnuim să vedem toate lucrurile *sub specie durationis* ; imediat crispatul se destinde,

aţipitul se trezeşte, iar mortul învie în percepţia noastră înflăcărată. Satisfacţiile oferite de artă numai unor privilegiaţi ai naturii şi ai sorţii – şi atunci cu zgîrcenie –, filozofia astfel înţeleasă ni le va dărui tuturor, în fiecare clipă, însufleţind fantomele din jur şi nouă înşine dîndu-ne viaţă. Astfel, ea devine complementară ştiinţei şi în practică şi în speculaţie. Pentru că aplicaţiile ei urmăresc doar comoditatea existenţei, ştiinţa ne promite bunăstarea, cel mult plăcerea. Însă filozofia ne-ar putea oferi bucuria.

V

Percepţia schimbării

Conferinţe ţinute la Universitatea din Oxford
26 şi 27 mai 1911

Prima conferinţă

Aş dori să încep prin a mulţumi Universităţii din Oxford pentru marea onoare făcută invitîndu-mă să vorbesc aici. În mintea mea, Oxford a reprezentat întotdeauna unul dintre puţinele sanctuare unde se păstrează întreţinute cu evlavie, transmise de la o generaţie la alta, căldura şi lumina gîndirii antice. Mai ştiu însă că acest ataşament faţă de Antichitate nu împiedică Universitatea dumneavoastră să fie foarte modernă şi activă. În ceea ce priveşte filozofia, în special, sînt surprins să văd cu cîtă profunzime şi originalitate se studiază aici filozofii antici (nu cumva unul dintre profesorii dumneavoastră reînnoia recent interpretarea teoriei platoniciene a Ideilor asupra unor puncte esenţiale?) şi, pe de altă parte, să văd cum Oxford-ul se găseşte în avangarda mişcării filozofice prin cele două concepţii extreme despre natura adevărului: raţionalismul integral şi pragmatismul. Această alianţă a prezentului cu trecutul este fertilă în toate domeniile, dar nicăieri mai mult ca în filozofie. Bineînţeles că avem ceva nou de făcut şi poate că a venit momentul să ne dăm seama pe deplin: însă, pentru a fi nou, nu este neapărată nevoie să fii revoluţionar. Mai degrabă să-i studiem pe antici, să ne pătrundem de spiritul lor şi să

încercăm să facem, pe măsura forţelor noastre ceea ce ar face şi ei înşişi dacă ar trăi printre noi. Iniţiaţi în ştiinţa noastră (şi nu mă refer numai la matematică sau fizică pentru că, probabil, nu le-ar schimba radical felul de a gîndi, ci la biologia şi la psihologia de acum, mai ales), ei ar ajunge la rezultate foarte diferite de cele obţinute atunci. Este tocmai ceea ce mă uimeşte în legătură cu schimbarea, problema pe care o voi prezenta astăzi.

Am ales-o deoarece o consider capitală şi apreciez că totul s-ar simplifica dacă am fi convinşi de realitatea schimbării şi dacă am face efortul necesar pentru a o surprinde. Ar dispărea dificultăţile filozofice socotite de neînvins. Nu numai filozofia ar avea de cîştigat, ci şi viaţa noastră de toate zilele . Poate că impresia făcută de lucruri asupra noastră şi reacţia inteligenţei, a sensibilităţii şi a voinţei noastre în contact cu lucrurile ar suferi o transformare şi un fel de transfigurare. De obicei, ne uităm bine la schimbare, dar nu o remarcăm. Vorbim despre schimbare, dar nu ne gîndim la ea. Spunem că totul se schimbă, că schimbarea există şi stă în firea lucrurilor : da, o spunem şi o repetăm : însă astea nu-s decît cuvinte, iar noi judecăm şi filozofăm ca şi cum schimbarea nici n-ar exista. Pentru a gîndi şi pentru a vedea schimbarea, trebuie să dăm la o parte vălul prejudecăţilor, unele artificiale, create prin speculaţia filozofică, altele inerente simţului comun. Cred că vom sfîrşi prin a ne înţelege în această privinţă şi că vom constitui împreună o filozofie. Deci, prima noastră conferinţă se va referi nu atît la schimbarea în sine, cît la caracterele generale ale unei filozofii interesate de intuiţia schimbării.

Iată un punct cu care toată lumea va fi de acord. Dacă simţurile şi conştiinţa ar avea o

rază de acţiune nelimitată, dacă, în dubla direcţie a materiei şi a spiritului, facultatea de a percepe ar fi nedeterminată, n-ar mai apărea nevoia de a concepe, nici de a raţiona. A concepe este cazul cel mai rău cînd nu există posibilitatea de a percepe, iar raţionamentul este menit să acopere vidul percepţiei ori să-i mărească raza de acţiune. Nu tăgăduiesc utilitatea ideilor abstracte şi generale – după cum nu contest valoarea biletelor de bancă. Aşa cum un bilet nu este decît o făgăduială a aurului, tot astfel o concepţie nu are valoare decît prin eventualele percepţii pe care le reprezintă. Sigur, nu este vorba de percepţia unui lucru, a unei calităţi ori a unei stări. Se poate concepe o ordine, o armonie şi, în general, un *adevăr*, preschimbat atunci într-o *realitate*. Deci, sîntem de acord asupra acestui punct. Toată lumea a putut constata că, într-adevăr, concepţiile îmbinate cu cea mai mare iscusinţă şi raţionamentele construite cu cea mai mare pricepere se prăbuşesc ca nişte castele din cărţi de joc atunci cînd un fapt – un singur fapt observat în realitate – vine să le zdruncine. De altfel, metafizicienii şi teologii sînt gata să afirme că fiinţa perfectă este aceea care cunoaşte intuitiv toate lucrurile, fără a mai avea nevoie să treacă prin raţionament, abstracţie şi generalizare. Prin urmare, nici o dificultate asupra primului punct.

Nici asupra celui de-al doilea nu vor fi mai multe. Insuficienţa facultăţilor noastre de percepţie – insuficienţă constatată prin facultăţi legate de concepere şi raţionament – este ceea ce a dat naştere filozofiei. Istoria doctrinelor o dovedeşte din plin. Concepţiile primilor gînditori greci erau, desigur, vecine apropiate ale percepţiei, deoarece ele îşi completau senzaţia imediată prin transformările unui element

sensibil ca apa, aerul sau focul. Însă au venit filozofii şcolii din Elea şi, criticînd ideea de transformare, au demonstrat sau au crezut că demonstrează imposibilitatea de a se menţine aproape de datele simţurilor. De atunci, filozofia a mers mereu pe aceeaşi cale ducînd spre lumea „suprasensibilă" : lucrurile urmau să fie explicate prin „idei" pure. Este adevărat că, pentru filozofii antici, lumea inteligibilă era situată în afara şi deasupra celei observate de simţurile şi de conştiinţa noastră : facultăţile de percepţie nu ne arătau decît umbrele proiectate în timp şi spaţiu de către Ideile imuabile şi veşnice. Dimpotrivă, pentru moderni, aceste esenţe sînt constitutive înseşi lucrurilor sensibile ; sînt adevărate substanţe unde fenomenele formează doar o peliculă superficială. Însă toţi - şi anticii, şi modernii- consimt să vadă în filozofie o substituire a perceputului prin concept. Datorită insuficienţei simţurilor şi conştiinţei noastre, toţi recurg la facultăţi ale spiritului diferite de cele perceptive, adică la funcţiile de abstracţie, generalizare şi raţionament.

Deci putem cădea la înţelegere şi asupra celui de-al doilea punct. După părerea mea, nici al treilea nu va isca discuţii.

Dacă aceasta este metoda filozofică, nu se poate să existe *o* filozofie, aşa cum există o ştiinţă ; dimpotrivă, vor exista atîtea filozofii diferite cîţi filozofi originali întîlnim. Cum ar putea fi altfel ? Oricît de abstractă ar fi o concepţie, ea îşi are întotdeauna punctul de plecare într-o percepţie. Inteligenţa combină şi separă ; aranjează, de-ranjează, coordonează ; nu creează. Îi trebuie o materie, iar această materie nu poate veni decît de la simţuri ori de la conştiinţă. Cînd o filozofie construieşte sau completează realitatea cu idei pure, ea nu face decît să substituie ori să adauge ansamblului

de percepţii concrete una dintre ele, elaborată, subţiată, rafinată, preschimbată astfel în idee abstractă şi generală. Însă în alegerea percepţiei privilegiate va exista întotdeauna ceva arbitrar. Ştiinţa pozitivă a păstrat pentru ea tot ceea ce era incontestabil comun lucrurilor diferite, *cantitatea*. Filozofiei nu i-a mai rămas decît domeniul *calităţii*, unde toate sînt eterogene, unde o parte nu va reprezenta niciodată întregul decît în virtutea vreunui decret contestabil, dacă nu arbitrar. Întotdeauna acestui decret îi vom putea opune altele. Se vor ivi multe filozofii diferite, înzestrate cu diferite concepte. Se vor lupta la nesfîrşit între ele.

După părerea mea, problema esenţială este următoarea. De vreme ce orice încercare de filozofie pur conceptuală stîrneşte mişcări antagoniste, iar pe terenul dialecticii pure nu există sistem căruia să nu-i putem opune un altul, vom rămîne noi oare pe acest teren? Oare n-ar fi mai bine să revenim la percepţie, s-o facem să se extindă (bineînţeles, fără a renunţa la exerciţiul facultăţilor de concepţie şi de raţionament)? Spuneam că insuficienţa percepţiei naturale i-a determinat pe filozofi să-şi completeze percepţia prin concepţie – aceasta din urmă trebuind să acopere intervalurile dintre datele simţurilor sau ale conştiinţei şi, astfel, să unifice şi să sistematizeze cunoaşterea asupra lucrurilor. Examinarea doctrinelor ne arată că facultatea de a concepe, în timp ce înaintează în această activitate de integrare, este constrînsă să elimine din real numeroase diferenţe calitative, să atenueze în mare parte percepţiile, să ne sărăcească viziunea concretă asupra universului. Tocmai pentru că fiecare filozofie ajunge, cu sau fără voia ei, în situaţia de a proceda aşa, ea generează filozofiile antagoniste bazate exact pe ceea ce lasă ea deoparte.

Metoda nu-şi atinge scopul, dimpotrivă : teoretic, trebuia să extindă şi să completeze percepţia ; în realitate, ea se vede obligată să şteargă o mulţime de percepţii în favoarea uneia dintre ele, considerată reprezentativă pentru toate celelalte. Să presupunem că, în loc să ne înălţăm deasupra percepţiei lucrurilor, vrem să ne cufundăm în ea pentru a o adînci şi spori. Să presupunem că ne-am implica şi voinţa şi că, prin amplificarea ei, ni s-ar amplifica şi viziunea asupra lucrurilor. De data asta, vom obţine o filozofie unde nu vom sacrifica nimic din datele simţurilor ori ale conştiinţei : nici o calitate, nici un aspect al realului nu ar lua locul restului sub pretextul că l-ar explica. Mai mult decît orice, am avea o filozofie căreia nu i-am putea opune alte filozofii, deoarece n-ar lăsa nimic pe dinafară, astfel încît să aibă ce să culeagă celelalte doctrine : ar cuprinde totul. Ea ar sesiza tot ce este dat şi chiar mai mult decît atît, căci simţurile şi conştiinţa, chemate să se alăture unui efort neobişnuit, i-ar oferi mult mai multe decît de obicei. Multiplicităţii sistemelor care luptă între ele, înarmate cu notiuni diferite, i-ar putea lua locul unitatea unei doctrine capabile să-i împace pe toţi gînditorii într-o aceeaşi percepţie. De altfel, această percepţie s-ar lărgi mereu datorită efortului comun al filozofilor îndreptat în aceeaşi direcţie.

Se va spune că aceasta lărgire este imposibilă. Cum să ceri ochilor, chiar şi ochilor minţii, să vadă mai mult decît ceea ce văd ? Atenţia poate preciza, lămuri, intensifica : totuşi, ea nu face să răsară în cîmpul percepţiei ceea ce nu se găsea acolo de la bun început. Iată obiecţia. – După părerea mea, ea este contrazisă de experienţă. Într-adevăr, de secole încoace, există oameni a căror menire este

aceea de a vedea şi de a ne face să vedem ceea ce nu observăm în mod firesc. Aceştia sînt artiştii.

Ce anume urmăreşte arta dacă nu să ne arate, în natură şi în spirit, în afara noastră şi în noi, nişte lucruri care nu ne impresionau în mod explicit simţurile şi conştiinţa ? Atunci cînd exprimă o stare sufletească, poetul şi romancierul nu o creează în întregime ; ei ar rămîne de neînţeles dacă n-am observa şi-n noi, pînă la un anumit punct, ceea ce spun ei despre cineva. Pe măsură ce ne vorbesc, ni se dezvăluie nuanţele emoţiei şi ale gîndirii lor ; ele puteau fi reprezentate şi-n noi, cu mult timp înainte, însă rămîneau invizibile : ca o imagine fotografică înainte de a fi introdusă în baia de revelator. Acest revelator este pentru noi poetul. Nicăieri menirea artistului nu se arată cu mai multă claritate ca în artele bazate în mare măsură pe imitaţie – mă refer aici la pictură. Marilor pictori li se datorează o anumită viziune asupra lucrurilor ; ea a devenit sau va deveni viziunea tuturor. Un Corot, un Turner, pentru a nu-i cita decît pe aceştia, au remarcat în natură multe aspecte neobservate de noi pînă atunci. Se va spune că ei n-au văzut, ci au creat, că ne-au oferit produsele imaginaţiei lor, că noi ne însuşim invenţiile lor pentru că ne plac, că ne delectăm pur şi simplu privind natura prin intermediul imaginii executate de ei ? – Într-o anumită măsură, este adevărat ; dacă asta ar fi totul, de ce am mai spune despre anumite opere – cele ale maeştrilor – că sînt *adevărate* ? Unde ar mai fi diferenţa între marea artă şi fantezia pură ? Să analizăm ce anume simţim în faţa unui Turner sau a lui Corot : vom descoperi că, dacă îi acceptăm şi-i admirăm, o facem pentru că percepusem deja ceva din ceea ce ne arată ei. Însă

percepusem fără a o remarca. Pentru noi, era viziunea strălucitoare şi ameţitoare, pierdută în mulţimea viziunilor la fel de strălucitoare şi de ameţitoare ascunse în experienţa noastră obişnuită ca nişte „dissolving views", constituind prin interferenţă viziunea ştearsă pe care o avem de obicei asupra lucrurilor. Pictorul a izolat-o ; a fixat-o atît de bine pe pînză, încît nimic nu ne mai împiedică de-acum încolo să remarcăm în realitate ceea ce a văzut el însuşi.

Deci, arta ar fi suficientă pentru a dovedi că este posibilă extinderea facultăţilor de a percepe. Dar cum se produce ea ? Trebuie să remarcăm că artistul a fost luat întotdeauna drept „un idealist". Prin asta se înţelege că el este mai puţin preocupat decît noi de latura pozitivă şi materială a vieţii. Este, în înţelesul propriu al cuvîntului, un „distrat". Fiind mai detaşat de realitate decît noi, de ce ajunge el să vadă în ea mai multe decît noi ? Ne-ar fi cu neputinţă să înţelegem, dacă viziunea noastră obişnuită asupra obiectelor exterioare şi asupra noastră-înşine n-ar fi limitată şi secătuită de nevoia de a trăi şi de a acţiona. Ne-ar fi uşor să arătăm că, de fapt, cu cît sîntem mai preocupaţi să trăim, cu atît mai puţin sîntem dispuşi să contemplăm, iar necesităţile acţiunii tind să restrîngă cîmpul viziunii. Nu pot intra în detaliile acestei demonstraţii ; consider că multe chestiuni psihologice şi psiho-fiziologice s-ar lămuri întrucîtva dacă am recunoaşte că percepţia distinctă este pur şi simplu decupată de către nevoile vieţii practice dintr-un ansamblu mult mai vast. Şi în psihologie, şi în alte discipline, ne place să mergem de la parte la întreg, iar sistemul obişnuit de explicaţie constă în a reconstitui viaţa mentală în mod ideal, cu nişte elemente simple, apoi în a presupune că îmbinarea acestor elemente a produs cu adevă-

rat viaţa noastră mentală. Dacă lucrurile s-ar petrece astfel, percepţia ar fi, într-adevăr, inextensibilă ; ea ar rezulta din asamblarea anumitor materiale determinate, în cantitate determinată, şi-n ea n-am găsi nimic altceva decît ceea ce s-a pus la început. Însă faptele, cînd le luăm ca atare, fără prejudecata că am putea explica spiritul în mod mecanic, sugerează o cu totul altă interpretare. În viaţa psihologică normală, ele ne arată efortul constant al spiritului de a-şi limita orizontul şi a se îndepărta de ceea ce are interesul material să nu vadă. Înainte de a filozofa, trebuie să trăim ; viaţa ne cere să ne punem ochelari de cal, să nu privim nici la dreapta, nici la stînga sau în urmă, ci drept înainte, în direcţia în care avem de mers. Departe de a se constitui printr-o asociere treptată a unor elemente simple, cunoaşterea este efectul unei disocieri bruşte : din cîmpul imens al cunoaşterii virtuale, am adunat cu scopul de a obţine o cunoaştere actuală tot ceea ce priveşte acţiunea asupra lucrurilor ; am neglijat restul. Creierul pare să fi fost construit în vederea acestei activităţi de selectare. Am putea s-o dovedim cu uşurinţă pentru operaţiile memoriei. Aşa cum vom vedea în conferinţa următoare, trecutul se păstrează în mod necesar, automat. Supravieţuieşte în întregime. Interesul practic ne cere să-l îndepărtăm sau să nu acceptăm decît ceea ce poate lămuri şi completa cu mai mult sau mai puţin folos situaţia prezentă. Acelaşi lucru s-ar spune şi despre percepţie. Auxiliară acţiunii, ea izolează ceea ce ne interesează din ansamblul realităţii ; ne arată mai puţin lucrurile înseşi, cît partea pe care o putem desprinde. Abia privim obiectul, ne estep de-ajuns să ştim din ce categorie face parte, căci percepţia îl clasează şi-l etichetează

dinainte. Din cînd în cînd, printr-un accident fericit, apar oameni a căror conştiinţă sau ale căror simţuri sînt mai puţin prinse de viaţă. Natura a uitat să le unească facultatea de a percepe cu facultatea de a acţiona. Cînd privesc un lucru, atenţia lor este indreptată asupra lucrului şi nu asupra lor inşişi. Ei nu percep pur si simplu in vederea acţiunii; percep de dragul de a percepe, in mod dezinteresat. Printr-o anumită latură a lor ţinînd fie de conştiinţă, fie de simţuri, ei se nasc *detaşaţi*; după cum această detaşare este cea a unui simţ sau a conştiinţei, ei sînt pictori sau sculptori, muzicieni sau poeţi. Prin urmare, în artă găsim o viziune directă asupra realităţii, fiindcă artistul percepe numeroase lucruri fără să se gîndească prea mult cum să-şi utilizeze percepţia.

Ceea ce face natura cîteodată, din plăcere pentru cîţiva privilegiaţi, n-ar putea să încerce şi filozofia în aceeaşi materie, în alt sens şi în alt fel, pentru toată lumea? Oare rolul filozofiei n-ar fi acela de a ne determina o percepţie completă a realităţii printr-o anumită deplasare a atenţiei noastre? Ar trebui să deturneze atenţia atenţia de la aspectul practic al universului returnînd-o spre ceea ce nu serveşte la nimic. Această deturnare a atenţiei ar fi însăşi filozofia.

La prima vedere, ni se pare că asta s-a făcut cu mult timp înainte. Într-adevăr, nu numai un singur filozof a spus că trebuie să ne detaşăm pentru a filozofa şi că speculaţia este inversul acţiunii. Vorbeam mai devreme despre filozofii greci: nici unul n-a exprimat ideea cu mai multă putere de convingere ca Plotin.

„Orice acţiune, spunea el (şi adaugă chiar „orice fabricare") înseamnă o slăbire a contemplaţiei." (πανταχοῦ δὴ ἀνευρήσομεν τὴν ποίησιν καὶ τὴν πρᾶξιν ἢ ἀσθένειαν θεωρίας ἢ παρακολούθημα). Fidel spiritului lui Platon,

el credea că descoperirea adevăratului impune o *conversiune* (ἐπιστροφή) a spiritului care se desprinde de aparenţele de jos şi se prinde de realităţile de sus : „Să fugim către patria noastră scumpă !" Însă, după cum vedeţi, se pune problema de „a fugi". Mai exact, pentru Platon şi cei ce au înţeles astfel metafizica, a se detaşa de viaţă şi a-şi converti atenţia constă în a face un salt imediat într-o lume diferită de cea în care trăim, în a suscita alte facultăţi de percepţie decît simţurile şi conştiinţa. Nu le-a trecut prin minte că educarea atenţiei constă deseori în a-i scoate ochelarii de cal, în a o scuti de limitarea impusă de exigenţele vieţii. Ei n-au crezut că, măcar pentru o jumătate din speculaţiile lui, metafizicianul trebuie să privească în continuare ceea ce priveşte toată lumea : din punctul lor de vedere, ei ar trebui să se întoarcă întotdeauna către altceva. Aşa se explică faptul că recurg, în mod constant şi în fiece clipă, la facultăţi de viziune (*facultés de vision*) diferite de cele folosite de noi, în cunoaşterea lumii exterioare şi a noastră înşine.

Kant a crezut că metafizica este imposibilă tocmai pentru că tăgăduia existenţa acestor facultăţi transcendente (*transcendantes*). Una dintre cele mai importante şi mai profunde idei din *Critica raţiunii pure* este următoarea : metafizica este posibilă prin viziune şi nu prin dialectică. Dialectica ne conduce la filozofii opuse ; demonstrează la fel de bine şi teza şi antiteza antinomiilor. Numai o intuiţie superioară (numită de Kant „intelectuală"), adică o *percepţie* a realităţii metafizice, i-ar permite metafizicii să se constituie. Rezultatul cel mai clar al *Criticii* kantiene este de a arăta că n-am putea pătrunde *dincolo* (*l'au-delà*) decît printr-o viziune şi că, în acest domeniu, o doctrină este valabilă numai prin percepţia

conţinută ; luaţi această percepţie, o analizaţi, o recompuneţi, o suciţi pe toate feţele, îi aplicaţi cele mai rafinate operaţii ale unei chimii desăvîrşite : din creuzet nu veţi scoate vreodată decît ceea ce veţi fi pus în el. Cîtă viziune veţi fi introdus, tot atît veţi fi găsit, iar raţionamentul nu vă va fi permis să înaintaţi nici un pas *dincolo* de ceea ce aţi perceput iniţial. Iată ce a scos Kant la lumină ; după părerea mea, acesta este cel mai mare serviciu adus filozofiei speculative. El a stabilit o dată pentru totdeauna că, dacă filozofia este posibilă, ea nu poate fi astfel decît printr-un efort al intuiţiei. După ce a dovedit că intuiţia ar fi singura capabilă să ne dea o metafizică, a adăugat doar că această intuiţie este imposibilă.

De ce a crezut-o el imposibilă ? Tocmai pentru că şi-a reprezentat o viziune de acest gen – adică o viziune a realităţii „în sine" – aşa cum şi-au reprezentat Plotin şi, în general, toţi cei care au recurs la intuiţia metafizică. Toţi au înţeles-o ca o facultate de a cunoaşte, radical deosebită de conştiinţă şi de simţuri, chiar orientată în direcţia inversă. Toţi au crezut că a se detaşa de viaţa practică e totuna cu a-i întoarce spatele.

De ce au crezut toţi la fel ? De ce Kant, rivalul lor, a făcut aceeaşi greşeală ? De ce au judecat cu toţii la fel, deşi au ajuns la concluzii opuse, unii construind imediat o metafizică, iar celălalt declarînd metafizica imposibilă ?

Şi-au imaginat că simţurile şi conştiinţa, aşa cum funcţionează ele în viaţa de toate zilele, ne fac să surprindem direct mişcarea. Ei au crezut că prin simţuri şi conştiinţă, prin activitatea lor obişnuită, observăm în realitate schimbarea în lucruri şi schimbarea în noi. Este de necontestat faptul că, urmînd datele obişnuite furnizate de simţuri şi de conştiinţă, ajun-

gem la contradicţii nerezolvabile în ordinea speculaţiei. Şi atunci, au tras concluzia că această contradicţie este inerentă schimbării şi că, pentru a scăpa de ea, trebuie să ieşim din sfera schimbării şi să ne înălţăm deasupra Timpului. Iată fundamentul gîndirii metafizicienilor şi, totodată, al celor care, împreună cu Kant, neagă posibilitatea metafizicii.

Într-adevăr, metafizica a luat naştere din argumentele lui Zenon din Elea, referitoare la schimbare şi mişcare. Atrăgînd atenţia asupra absurdităţii a ceea ce numea el mişcare şi schimbare, Zenon i-a făcut pe filozofi - Platon, cel dintîi - să caute realitatea coerentă şi adevărată în ceea ce nu se schimbă. Kant şi-a închipuit că simţurile şi conştiinţa funcţionează efectiv într-un Timp adevărat, adică într-un Timp mereu schimbător, într-o durată care durează. Pe de altă parte, el şi-a dat seama de relativitatea datelor obişnuite ale simţurilor şi ale conştiinţei noastre (de altfel, oprită de el cu mult înainte de a fi ajuns la capătul transcendent - *transcendant* - al efortului). Iată de ce a socotit că metafizica este imposibilă fără o altă viziune decît aceea a simţurilor şi a conştiinţei – viziune din care nu găsea nici o urmă la om.

Să presupunem că am putea stabili următoarele : ceea ce Zenon şi apoi metafizicienii, în general, au considerat drept mişcare şi schimbare nu reprezintă nici mişcarea, nici schimbarea. Din schimbare au reţinut numai ceea ce nu se schimbă, iar din mişcare, ceea ce nu se mişcă. Au luat drept o percepţie imediată şi completă a mişcării şi a schimbării o cristalizare a acestei percepţii, o solidificare în scopuri practice. Să încercăm să arătăm, totodată, că ceea ce Kant luase drept timpul însuşi este un timp care nu curge, nici nu se schimbă, nici nu durează. Atunci, pentru a ne sustrage

contradicţiilor de felul celor semnalate de Zenon şi pentru a ne desprinde cunoaşterea cotidiană de relativitatea unde o plasase Kant, n-am avea nevoie să ieşim din timp (am ieşit deja!), nici să ne eliberăm de schimbare (ne-am eliberat şi încă prea mult!), ci dimpotrivă, ar trebui să surprindem schimbarea şi durata în mobilitatea lor originară. Am vedea atunci nu numai cum cad una cîte una numeroasele dificultăţi şi cum dispar unele probleme; prin extinderea şi reînsufleţirea facultăţii noastre de a percepe, poate prin prelungirea dată intuiţiei de către nişte fiinţe privilegiate (deocamdată nu-i cazul să ne ridicăm la asemenea înălţimi), am restabili continuitatea în ansamblul cunoştinţelor, iar această continuitate n-ar mai fi ipotetică şi construită, ci experimentată şi trăită. Este posibil un asemenea demers? Vom cerceta împreună, în cea de-a doua conferinţă, măcar în ceea ce priveşte cunoaşterea lumii noastre înconjurătoare.

Conferinţa a doua

Ieri, m-aţi urmărit cu o atenţie atît de încordată, încît să nu vă mire dacă astăzi voi încerca să întrec măsura. Vă voi cere să faceţi un efort intens pentru a înlătura unele scheme artificiale pe care le plasăm involuntar între realitate şi noi. Trebuie să renunţăm la anumite obiceiuri de a gîndi şi de a percepe, obiceiuri intrate în sînge. Să revenim la percepţia directă a schimbării şi a mobilităţii. *Ne vom reprezenta orice schimbare, orice mişcare ca fiind absolut indivizibile.*

Să începem cu mişcarea. Mîna mea se află în punctul A. O port pînă în punctul B, parcurgînd intervalul AB. Spun că mişcarea de la A la B nu-i mare lucru.

Aceasta este prima noastră impresie. Fireşte, în timp ce ducem mîna din A în B, ne spunem că am putea s-o oprim într-un punct intermediar, însă în acest caz n-am mai avea de-a face cu aceeaşi mişcare. N-ar mai exista mişcarea unică de la A la B ; prin ipoteză, ar exista două mişcări, cu un interval de oprire. Nici în interior, prin ceea ce simte muşchiul, nici în exterior, prin văz, n-am avea aceeaşi percepţie. Dacă lăsăm mişcarea de la A la B aşa cum este ea, o simţim nedivizată şi trebuie s-o declarăm indivizibilă.

Este adevărat că, atunci cînd îmi privesc mîna mergînd din A în B şi descriind intervalul AB, îmi spun : „intervalul AB se poate diviza în atîtea părţi cîte vreau eu, deci mişcarea de la A la B se poate diviza în atîtea părţi cît am eu chef, de vreme ce mişcarea se aplică acestui interval". Sau : „în fiecare clipă a traiectoriei, mobilul trece printr-un anumit punct, deci putem distinge în mişcare atîtea etape cîte vrem, deci mişcarea este divizibilă la infinit". Dar să ne gîndim puţin. Cum ar putea mişcarea *să se aplice* spaţiului parcurs ? Cum ar putea să coincidă ceea ce se mişcă (*le mouvant*) şi ceea ce este imobil ? Cum *să fie* obiectul în mişcare într-un punct al traiectoriei sale ? El *trece* pe acolo sau, cu alte cuvinte, *ar putea* să fie acolo. Ar fi, dacă s-ar opri ; dar, dacă s-ar opri, n-am mai avea de-a face cu aceeaşi mişcare. O traiectorie este parcursă dintr-un singur salt, atunci cînd nu există nici o oprire pe traseu. Saltul poate dura cîteva secunde sau zile, luni, ani : prea puţin contează asta. De vreme ce este unic, el nu poate fi descompus. Odată parcursul efectuat, cum traiectoria înseamnă spaţiu, iar spaţiul este divizibil la infinit, ne imaginăm că mişcarea însăşi este divizibilă la infinit. Ne place să ne-o imaginăm astfel,

pentru că, într-o mişcare, nu ne interesează schimbarea de poziţie, ci poziţiile înseşi : cea din care pleacă mobilul, cea în care ajunge, cea în care ar ajunge dacă s-ar opri în drum. Avem nevoie de imobilitate. Pe măsură ce reuşim să ne reprezentăm mişcarea coincizînd cu imobilităţile punctelor din spaţiul parcurs, ni se pare că o pricepem mai bine. La drept vorbind, niciodată nu există imobilitate adevărată, dacă prin asta înţelegem absenţa mişcării. Mişcarea este însăşi realitatea. Ceea ce numim imobilitate este o anumită stare de lucruri analogă celei ce se produce cînd două trenuri merg cu aceeaşi viteză, în acelaşi sens, pe două căi paralele : fiecare dintre cele două trenuri pare imobil pentru călătorii aflaţi în celălalt. O asemenea situaţie, într-un cuvînt – excepţională, ni se pare a fi cea firească , deoarece ea ne permite să acţionăm asupra lucrurilor, iar lucrurilor le permite să acţioneze asupra noastră : călătorii din cele două trenuri pot să-şi întindă mîna prin fereastră şi să stea de vorbă numai dacă sînt „imobili", adică merg în acelaşi sens şi cu aceeaşi viteză. Pentru că acţiunea are nevoie de „imobilitate", o instituim pe aceasta din urmă în realitate, o absolutizăm şi vedem în mişcare ceva adăugat. În practică, nimic mai legitim decît asta. Dar atunci cînd transpunem acest obicei al spiritului în domeniul speculaţiei, pierdem adevărata realitate, creăm cu dragă inimă probleme nerezolvabile, închidem ochii la ceea ce este viu în real.

Nu-i nevoie să vă reamintesc argumentele lui Zenon din Elea. Toate presupun confundarea mişcării cu spaţiul parcurs sau măcar convingerea că putem trata mişcarea aşa cum tratăm spaţiul, că o putem diviza fără a ţine cont de articulaţiile ei. După cum ni se spune, Ahile nu va ajunge niciodată din urmă broasca

ţestoasă : cînd el va ajunge în punctul unde era broasca, ea va fi avut timp să meargă, şi tot aşa la infinit. Filozofii au respins acest argument în multe feluri, atît de diferite unele de altele încît fiecare din respingeri le răpeşte celorlalte dreptul de a se crede definitive. Totuşi, ar fi existat un mijloc foarte simplu de a rezolva problema : să-l fi întrebat pe Ahile. De vreme ce Ahile sfîrşeşte prin a o ajunge pe broască şi chiar prin a o depăşi, el trebuie să ştie mai bine decît oricine cum este posibil s-o faci. Filozoful antic care demonstra, mergînd, posibilitatea mişcării era pe calea cea bună : singura lui greşeală a fost aceea de a face gestul fără a-i alătura comentariul. Să-i cerem lui Ahile să-şi comenteze cursa : iată ce anume ne va răspunde, fără urmă de îndoială : „Zenon vrea să mă duc din punctul unde sînt în punctul părăsit de broască, de aici, în următorul punct părăsit de ea şi tot aşa mai departe ; astfel procedează el pentru a mă face să fug. Dar eu, ca să fug acţionez altfel. Fac un pas, mai fac încă unul etc. ; în final, după un anumit număr de paşi, îl fac şi pe ultimul, întrecînd-o astfel pe broască. În felul acesta, săvîrşesc o serie de acte indivizibile. Cursa mea este seria acestor acte. Cîţi paşi are ea, atîtea părţi puteţi distinge. Dar n-aveţi dreptul s-o dezarticulaţi în funcţie de o altă lege, nici să presupuneţi că ar fi articulată în alt mod. A proceda ca Zenon înseamnă a admite descompunerea arbitrară a cursei, la fel cu cea a spaţiului parcurs ; este totuna cu a crede că traiectul se aplică cu-adevărat traiectoriei şi cu a face să coincidă, deci să se confunde, mişcarea şi imobilitatea."

Tocmai în asta constă metoda noastră obişnuită. Judecăm asupra mişcării ca şi cum ar fi făcută din imobilităţi şi, cînd o privim, o reconstituim cu ajutorul imobilităţilor. Pentru

noi, mişcarea este o poziţie, apoi încă o poziţie şi aşa la nesfîrşit. Ne spunem că trebuie să existe altceva şi că, de la o poziţie la alta, prin *trecere*, se depăşeşte intervalul. De cum ne fixăm atenţia asupra trecerii, imediat facem din ea o serie de poziţii, indiferent că între două poziţii succesive trebuie să recunoaştem existenţa unei treceri. Amînăm mereu momentul în care să examinăm această trecere. Mărturisim că există, îi dăm un nume şi ne este de-ajuns : după ce ne facem datoria în privinţa asta, ne îndreptăm atenţia asupra poziţiilor şi preferăm să ne ocupăm numai de ele. Avem o teamă instinctivă de dificultăţile stîrnite în mintea noastră de către viziunea mişcării prin ceea ce are ea mişcător ; şi avem dreptate, de vreme ce mişcării i-am atribuit imobilităţile. Dacă mişcarea nu-i totul, înseamnă că nu-i nimic ; dacă am stabilit la început că imobilitatea poate fi o realitate, mişcarea ne va scăpa printre degete tocmai cînd vom crede că o ţinem mai bine.

Am vorbit despre mişcare ; acelaşi lucru l-aş spune despre oricare schimbare. Orice schimbare reală este o schimbare indivizibilă. Ne place s-o considerăm drept o serie de stări distincte, aliniate cumva în timp. Este ceva normal. Schimbarea este continuă şi-n noi, şi-n lucruri. Totuşi, pentru ca schimbarea neîntreruptă numită „eu" de fiecare dintre noi să poată acţiona asupra schimbării numite „un lucru", este necesar ca ambele schimbări să se găsească una faţă de cealaltă într-o situaţie analogă celei a trenurilor, din exemplul dat mai devreme. Spunem, de pildă, că un obiect îşi schimbă culoarea şi că schimbarea constă într-o serie de nuanţe. Nuanţele ar fi elementele constitutive ale schimbării, numai că ele nu s-ar schimba. Pe de o parte, la fiecare

nuanţă există obiectiv o oscilaţie infinit de rapidă, deci o schimbare. Pe de altă parte, percepţia noastră asupra nuanţelor, prin ceea ce are ea subiectiv, nu-i decît un aspect izolat, abstract, din starea generală a fiinţei noastre ; iar ea se schimbă neîncetat în ansamblu şi face să participe la schimbare şi această percepţie aşa-zis invariabilă ; de fapt, nu există percepţie care să nu se modifice în fiecare clipă. Aşa încît culoarea, în afara noastră, este însăşi mobilitatea, iar fiinţa noastră este şi ea tot mobilitate. Întregul mecanism al percepţiei lucrurilor, ca şi cel al acţiunii asupra lucrurilor, a fost reglat în aşa fel încît să producă, între mobilitatea exterioară şi mobilitatea interioară, o situaţie comparabilă cu situaţia celor două trenuri – mai complicată, desigur, dar de acelaşi tip : cînd cele două schimbări, cea a obiectului şi cea a subiectului, au loc în condiţii speciale, ele determină aparenţa specială numită „stare". De cum ne aflăm în posesia „stărilor", spiritul recompune schimbarea cu ajutorul lor. Nimic mai firesc decît asta : fragmentarea schimbărilor în stări ne face capabili să acţionăm asupra lucrurilor şi, practic, mai folositor este să ne ocupăm de stări decît de schimbarea însăşi. Însă ceea ce favorizează acţiunea, ar fi o lovitură mortală pentru speculaţie. Reprezentaţi-vă o schimbare ca şi cum ar fi cu adevărat compusă din stări : dintr-un foc, daţi ocazia să răsară probleme metafizice de nerezolvat. Ele nu se bazează decît pe aparenţe. Aţi închis ochii la adevărata realitate.

Nu mai insist acum. Să facă fiecare experienţa şi să obţină viziunea directă a unei schimbări, a unei mişcări : va avea sentimentul de absolută indivizibilitate. Ajung la al doilea punct, înrudit cu primul. *Există schimbări, însă sub schimbare nu există lucruri care se*

schimbă : schimbarea nu are nevoie de un suport. Există mişcări, însă nu există obiect inert, invariabil, care să se mişte : mişcarea nu implică un mobil [1].

Ne vine greu să ne reprezentăm astfel lucrurile, pentru că văzul reprezintă simţul prin excelenţă, iar ochiul a luat obiceiul de a decupa, din ansamblul cîmpului vizual, figuri relativ stabile, socotite nedeformabile în timpul deplasării : mişcarea s-ar adăuga mobilului ca din întîmplare. Într-adevăr, este convenabil să avem zilnic de-a face cu nişte obiecte stabile şi întrucîtva responsabile, cărora ne adresăm ca unor persoane. Simţul văzului se adaptează spre a putea privi lucrurile în această perspectivă : furnizînd date pipăitului (*éclaireur du toucher*), pregăteşte acţiunea noastră asupra lumii exterioare. Dacă recurgem la auz, ne va fi ceva mai uşor să percepem mişcarea şi schimbarea ca realităţi independente. Să ascultăm o melodie şi să ne lăsăm legănaţi de ea : nu cumva avem percepţia clară a unei mişcări ce nu este asociată unui mobil şi a unei schimbări fără nimic schimbător în ea ? Această schimbare îşi ajunge sieşi, ea este

1. Reproducem aceste opinii în aceeaşi formă dată şi în timpul conferinţei, deşi ele vor stîrni, probabil, aceleaşi neînţelegeri ca atunci, în ciuda aplicaţiilor şi explicaţiilor prezentate în lucrările ulterioare. Dacă o fiinţă este acţiune, trebuie oare să tragem concluzia că existenţa ei este ameţitoare ? Se aduce vreo precizare faţă de cele spuse de noi atunci cînd se consideră că ea ar consta într-un „substratum" ? Oricum, acest „substratum" n-are nimic determinat, de vreme ce, prin ipoteză, determinarea lui şi, prin urmare, esenţa lui constituie însăşi acţiunea. Durata reală implică persistenţa trecutului în prezent şi continuitatea indivizibilă a unei derulări ; atunci, o existenţă astfel concepută încetează oare vreodată să fie prezentă în raport cu ea însăşi ? Toate neînţelegerile provin din faptul că aplicaţiile concepţiei noastre asupra *duratei reale* au fost abordate prin prisma ideilor consacrate despre *timpul spaţializat*.

lucrul însuşi. Degeaba se desfăşoară în timp, pentru că tot indivizibilă rămîne. Dacă melodia s-ar opri mai devreme, n-ar mai fi aceeaşi masă sonoră ; ar fi o alta, indivizibilă şi ea. Avem, desigur, tendinţa de a o diviza şi de a ne reprezenta, în locul continuităţii neîntrerupte a melodiei, o juxtapunere de note distincte. De ce ? Fiindcă ne gîndim la seria discontinuă de eforturi necesare pentru a recompune cu aproximaţie sunetul auzit cîntînd noi înşine, fiindcă percepţia noastră auditivă s-a deprins să se impregneze cu imagini vizuale. Şi atunci, avem în minte imaginea partiturii privite de dirijor în timp ce dirijează. Ne imaginăm nişte note alăturate altor note pe o foaie imaginară. Ne gîndim la pianul pe care se cîntă, la mişcarea de du-te-vino a arcuşului, la fiecare muzician participînd alături de ceilalţi. Să facem abstracţie de imaginile spaţiale : rămîne schimbarea pură, suficientă sieşi, în nici un fel divizată ori asociată vreunui lucru schimbător.

Să revenim la văz. Fixîndu-ne mai mult atenţia, constatăm că nici mişcarea nu are nevoie de un vehicul, iar schimbării nu-i este necesară substanţa, în sensul obişnuit al cuvîntului. Ştiinţa fizică ne sugerează această viziune asupra lucrurilor materiale. Cu cît progresează, cu atît descompune materia în acţiuni desfăşurate în spaţiu, în mişcări care străbat pe ici şi colo ca un tremur, astfel încît mobilitatea devine realitatea însăşi. Fireşte că ştiinţa începe prin a-i atribui acestei mobilităţi un anumit suport. Pe măsură ce ea avansează, suportul se retrage ; masele se pulverizează în molecule, moleculele în atomi, atomii în electroni sau corpusculi : în cele din urmă, suportul atribuit mişcării pare să fie doar o schemă comodă – simplă concesie a savantului faţă de obiceiurile imaginaţiei noastre vizuale. Nici nu-i nevoie să

mergem aşa departe. Ce este „mobilul" căruia ochiul îi asociază mişcarea, ca unui vehicol? Pur şi simplu o pată de culoare, reducîndu-se la o simplă serie de oscilaţii extrem de rapide. Pretinsa mişcare a unui lucru nu-i, în realitate, decît o mişcare de mişcări.

Nicăieri *substanţialitatea* schimbării nu este atît de vizibilă, atît de concretă ca în domeniul vieţii interioare. Dificultăţile şi contradicţiile de tot felul existente în teoriile personalităţii se datorează faptului că ne-am reprezentat, pe de o parte, o serie de stări psihologice distincte, invariabile fiecare în parte, care ar produce variaţiile eului prin simpla lor succesiune şi, pe de altă parte, un eu nu mai puţin variabil, servindu-le drept suport. Cum s-ar putea întîlni această unitate şi această multiplicitate? De vreme ce nu durează nici una, nici alta – prima, pentru că schimbarea îi este ceva adăugat; a doua, pentru că este făcută dintr-o serie de elemente neschimbătoare – cum ar putea ele constitui un eu care durează? Adevărul este că nu există nici un substrat rigid, imuabil, nici stări distincte perindîndu-se ca actorii pe o scenă. Nu există decît o melodie continuă a vieţii noastre interioare, melodie ce îşi urmează şi îşi va urma drumul de la începutul pînă la sfîrşitul existenţei noastre conştiente. Chiar în asta constă personalitatea noastră.

Tocmai continuitatea indivizibilă a schimbării constituie adevărata durată. Nu pot intra aici în amănuntele unei probleme dezbătute în altă parte. Pentru a răspunde celor ce văd în „durata reală" ceva inefabil şi misterios, voi spune doar că ea este lucrul cel mai clar din lume: *durata reală* este ceea ce am numit dintotdeauna *timp*, însă timpul perceput ca fiind indivizibil. Nu tăgăduiesc faptul că timpul implică succesiunea. Dar că succesiunea se

prezintă conştiinţei noastre mai întîi ca o distincţie între un „înainte" şi un „după" juxtapuşi, cu asta n-aş mai putea fi de acord. Cînd ascultăm o melodie, avem cea mai pură impresie de succesiune din cîte ar putea exista– impresie cît se poate de îndepărtată de cea de simultaneitate ; totuşi, însăşi continuitatea melodiei şi imposibilitatea de a o descompune produc asupra noastră această impresie. Dacă o decupăm în note distincte, în atîţia „înainte" şi „după" cîţi avem noi chef, o facem pentru că o amestecăm cu imagini spaţiale şi impregnăm succesiunea cu simultaneitate : în spaţiu şi numai în spaţiu există distincţia netă a părţilor exterioare unele faţă de altele. Recunosc că, de obicei, ne situăm în timpul spaţializat. N-avem cîtuşi de puţin interesul să ascultăm freamătul neîntrerupt al vieţii profunde. Şi totuşi, acolo se află durata reală. Datorită ei se produc într-unul şi acelaşi timp schimbările mai mult sau mai puţin lungi la care asistăm în noi sau în lumea exterioară.

Astfel, că este vorba de înlăuntru sau în afară, de noi sau de lucruri, realitatea este însăşi mobilitatea. Asta voiam să spun atunci cînd afirmam că există schimbare, dar că nu există lucruri schimbătoare.

În faţa spectacolului oferit de mobilitatea universală, unii dintre noi vor fi cuprinşi de ameţeală. Sînt obişnuiţi cu uscatul şi nu se pot adapta la tangajul de pe mare. Au nevoie să-şi agaţe gîndirea şi existenţa de puncte „fixe". Ei socotesc că, dacă totul trece, nimic nu există ; dacă realitatea este mobilitate, ea deja nu mai există atunci cînd o gîndim şi, prin urmare, scapă gîndirii. După părerea lor, lumea se va dizolva, iar spiritul se va îneca în fluxul impetuos al lucrurilor. Să se liniştească ! Dacă vor accepta să privească schimbarea direct, fără

văluri interpuse, vor constata că nimic pe lume nu-i mai substanţial şi mai durabil decît ea. Soliditatea ei este infinit superioară celei ţinînd de fixitate, adică de o combinaţie efemeră de mobilităţi. Ajung acum la cel de-al treilea punct asupra căruia voiam să vă atrag atenţia.

Dacă schimbarea este reală şi chiar constitutivă realităţii, trebuie să cercetăm trecutul cu totul altfel decît am fost obişnuiţi s-o facem prin filozofie şi limbaj. Sîntem tentaţi să ne reprezentăm trecutul ca inexistent, iar filozofii stimulează în noi această tendinţă naturală. Pentru ei şi pentru noi, numai prezentul există prin el însuşi : dacă supravieţuieşte ceva din trecut, faptul este cu putinţă numai prin ajutorul acordat de prezent, prin bunăvoinţa arătată de prezent ; în sfîrşit, să lăsăm la o parte metaforele şi să precizăm că este vorba de intervenţia unei funcţii speciale, numită memorie, al cărei rol ar fi să conserve în mod excepţional unele părţi din trecut, acumulîndu-le într-un fel de cutie. – Total greşit ! Recunosc că ar putea fi o greşeală necesară acţiunii, însă fatală speculaţiei. Acolo s-ar găsi, închise „in a nutshell", după cum aţi spune voi, majoritatea iluziilor care pot corupe gîndirea filozofică.

Într-adevăr, să ne gîndim la acest „prezent", singurul existent. La drept vorbind, ce este prezentul ? Dacă este vorba de clipa actuală – adică de clipa matematică însemnînd pentru timp ceea ce punctul matematic este pentru dreaptă – atunci este clar că o asemenea clipă reprezintă o abstracţie pură, o nălucă a spiritului ; ar fi cu neputinţă să aibă existenţă reală. Niciodată nu veţi realiza timpul cu asemenea clipe, tot aşa cum nu veţi obţine o linie din puncte matematice. Să presupunem totuşi că o astfel de clipă ar exista : cum ar putea fi o clipă anterioară ei ? Cele două clipe n-au cum

să fie separate printr-un interval de timp, de vreme ce, prin ipoteză, reduceţi timpul la o juxtapunere de clipe. Prin urmare, ele n-ar fi separate de nimic şi s-ar face una singură : cînd două puncte matematice se ating, ele se confundă. Să lăsăm deoparte asemenea subtilităţi. Conştiinţa ne spune că, atunci cînd vorbim despre prezent, ne gîndim la un anumit interval de timp. Ce fel de timp, de durată ? Imposibil s-o fixăm cu exactitate ; este ceva şovăielnic. În acest moment, prezentul meu este fraza pe care vreau s-o pronunţ. Şi este astfel pentru că îmi place să-mi limitez cîmpul atenţiei la fraza respectivă. Atenţia se poate lungi ori scurta, ca intervalul dintre vîrfurile unui compas. Pentru moment, vîrfurile se îndepărtează atît cît trebuie ca să meargă de la începutul pînă la sfîrşitul frazei mele ; dar dacă m-ar apuca cheful de a le îndepărta mai mult, prezentul meu ar cuprinde, pe lîngă ultima frază, pe cea precedentă : mi-ar fi de-ajuns să adopt altă punctuaţie. Să mergem mai departe : o atenţie extensibilă la nesfîrşit ar ţine sub privire, odată cu fraza precedentă, toate frazele anterioare lecţiei, toate evenimentele precedente lecţiei şi o porţiune din ceea ce numim trecutul nostru, porţiune atît de mare cît vom dori. Deci, distincţia făcută între prezent şi trecut este, dacă nu arbitrară, cel puţin relativă la întinderea cîmpului pe care îl poate cuprinde atenţia acordată vieţii. „Prezentul" ocupă exact atît loc cît îi permite acest efort de cuprindere. De îndată ce atenţia specială scapă ceva din cele ţinute sub privire, ceea ce ea abandonează din prezent devine, *ipso facto*, trecut. Într-un cuvînt, prezentul nostru cade în trecut cînd încetăm să-i mai arătăm un interes actual. Prezentul indivizilor păţeşte la fel ca prezentul naţiunilor : un eveniment aparţine

trecutului şi intră în istorie atunci cînd nu mai interesează în mod direct politica momentului şi poate fi neglijat fără ca afacerile să fie afectate. Atît timp cît acţiunea lui se face simţită, el este prins în viaţa naţiunii şi-i rămîne prezent.

De-acum încolo, nimic nu ne împiedică să împingem îndărăt, cît mai departe cu putinţă, linia de demarcaţie dintre prezent şi trecut. Dacă ar fi suficient de puternică şi detaşată de orice interes practic, atenţia la viaţă ar cuprinde într-un prezent nedivizat întreaga istorie a persoanei conştiente. Ar îmbrăţişa-o nu ca pe ceva instantaneu sau ca pe un ansamblu de părţi simultane, ci ca pe un continuu prezent, în permanentă mişcare. Repet exemplul melodiei. O percepem indivizibilă şi constituie, de la un capăt la altul, în înţelesul larg al cuvîntului, un prezent perpetuu, deşi această perpetuitate n-are nimic comun cu imutabilitatea, aşa cum nici indivizibilitatea n-are nimic comun cu instantaneitatea. Prezentul acesta durează.

N-avem aici o simplă ipoteză. În cazuri excepţionale, se întîmplă ca atenţia să renunţe dintr-o dată la interesul faţă de viaţă : imediat, ca prin farmec, trecutul devine din nou prezent. Cînd unii oameni se simt ameninţaţi de o moarte bruscă – alpinistul căzînd în prăpastie, înecatul, spînzuratul, de pildă – se pare că se poate produce o conversiune bruscă a atenţiei, ceva ca o schimbare de orientare a conştiinţei : pînă atunci fusese îndreptată spre viitor şi absorbită de necesităţile acţiunii şi deodată se vede indiferentă la toate. Este de-ajuns pentru ca mii şi mii de amănunte „uitate" să fie rememorate, pentru ca întreaga istorie a persoanei să i se deruleze în faţa ochilor, ca o panoramă mobilă.

Memoria nu are nevoie de explicaţie. Mai bine spus, nu există o facultate specială al cărei

rol să fie reţinerea trecutului spre a-l readuce în prezent. Trecutul se păstrează de la sine, automat. Desigur, dacă închidem ochii la indivizibilitatea schimbării, la faptul că trecutul nostru cel mai îndepărtat se prinde de prezent şi constituie împreună una şi aceeaşi schimbare neîntreruptă, normal că trecutul ni se pare totuna cu neantul şi că păstrarea trecutului are ceva extraordinar : şi atunci ne credem obligaţi să concepem un aparat a cărui funcţie ar fi să înregistreze părţile trecutului demne să reapară în conştiinţă. Dacă ţinem cont de continuitatea vieţii interioare şi, prin urmare, de indivizibilitatea ei, nu se mai pune problema de a explica păstrarea trecutului, ci aparenta lui abolire. De altfel, explicaţia se găseşte în structura creierului. Natura a inventat un mecanism pentru a ne canaliza atenţia în direcţia viitorului, pentru a o abate de la trecut, adică de la acea parte a istoriei noastre care nu mai interesează acţiunea din prezent. Îi aduce, sub formă de „amintiri", cel mult o anumită simplificare a experienţei anterioare, destinată să completeze experienţa momentului ; în asta constă funcţia creierului. Nu vom lua în discuţie teoria conform căreia creierul serveşte la păstrarea trecutului, acumulînd amintirile ca tot atîtea clişee fotografice din care vom extrage ulterior nişte probe, ca tot atîtea fonograme menite să redevină sunete. Teza respectivă am analizat-o altundeva. În mare parte, doctrina îşi are originea într-o anumită metafizică acceptată în mod firesc, influenţînd psihologia şi psihofiziologia contemporane : de aici rezultă aparenta ei claritate. Însă pe măsură ce o examinăm mai de aproape, vedem cum se adună tot felul de dificultăţi şi neputinţe. Să luăm cazul cel mai prielnic pentru această teză, cazul unui obiect material făcînd impresie asupra ochiului

şi lăsînd o amintire vizuală în minte. Ce anume va putea fi amintirea, dacă rezultă într-adevăr din fixarea, în creier, a unei impresii primite de către ochi? Oricît de puţin s-ar mişca obiectul sau ochiul, n-a existat o singură imagine, ci au fost zeci, sute, mii de imagini, tot atîtea sau chiar mai multe decît pe un film cinematografic. Oricît de puţin ar fi fost examinat obiectul într-un anumit interval de timp ori revăzut în momente diferite, avem milioane de imagini deosebite ale acestui obiect. Şi am luat cazul cel mai simplu! Să presupunem că imaginile respective sînt toate înmagazinate; la ce vor fi bune? Pe care dintre ele o vom folosi? Să admitem chiar că am avea motivele noastre să alegem una, de ce şi cum o vom arunca în trecut cînd o vom observa? Să trecem peste asemenea dificultăţi. Cum vom explica bolile memoriei? În bolile corespunzătoare unor leziuni locale ale creierului, adică în afazii, leziunea psihologică nu constă atît în abolirea amintirilor, cît în neputinţa de a şi le reaminti. Un efort, o emoţie pot să readucă brusc în conştiinţă nişte cuvinte crezute pe veci pierdute. Aceste fapte, şi încă multe altele, tind să dovedească faptul că aici creierul nu face altceva decît să aleagă în trecut, să-l diminueze, să-l simplifice, să-l utilizeze şi nu să-l conserve. N-am avea nici o greutate în a considera lucrurile în această perspectivă, dacă n-am fi căpătat obiceiul de a crede că trecutul este abolit. Reapariţia lui parţială produce asupra noastră efectul unui eveniment ieşit din comun, impunînd o explicaţie. Iată de ce ne imaginăm ici şi colo, în creier, nişte cutiuţe cu amintiri, pline cu fragmente din trecut; de altfel, creierul se conservă de la sine. Ca şi cum asta n-ar însemna că noi eludăm dificultatea şi amînăm pur şi simplu punerea problemei! Ca şi cum, stabilind

că materia cerebrală se păstrează de-a lungul timpului sau că, în general, orice materie durează, nu i-am atribui tocmai memoria, pe care pretindem că o explicăm prin ea! Orice-am face, chiar dacă presupunem că creierul acumulează amintiri, tot nu scăpăm de concluzia că trecutul se păstrează de la sine, automat.

Nu numai propriul nostru trecut, ci şi trecutul oricărei schimbări, cu condiţia să avem de-a face cu o schimbare unică şi, tocmai prin aceasta, indivizibilă: păstrarea trecutului în prezent nu înseamnă altceva decît indivizibilitatea schimbării. Cînd schimbările se săvîrşesc în afara noastră, este adevărat că nu ştim aproape niciodată dacă ne găsim în faţă unei schimbări unice sau a unei combinaţii de mişcări punctate de opriri (de altfel, oprirea este întotdeauna relativă). Ar trebui să ne aflăm în interiorul fiinţelor sau al lucrurilor, aşa cum sîntem interiori nouă înşine, pentru a ne putea pronunţa asupra acestui aspect. Dar nu asta contează. Este de-ajuns să ne fi convins o dată pentru totdeauna că realitatea înseamnă schimbare, că schimbarea este indivizibilă şi că, într-o schimbare indivizibilă, trecutul se uneşte cu prezentul.

Să acceptăm acest adevăr şi vom vedea cum dispar numeroase enigme filozofice. Unele probleme durabile, precum cea a substanţei, a schimbării şi a raportului dintre ele, vor înceta să se mai pună. Toate dificultăţile apărute în jurul acestor aspecte – dificultăţi din cauza cărora substanţa s-a retras treptat pînă în domeniul incognoscibilului – veneau din faptul că treceam cu vederea indivizibilitatea schimbării. Dacă schimbarea, ca element constitutiv al oricărei experienţe, este lucrul trecător despre care au vorbit cam toţi filozofii, dacă nu vedem în ea decît o pulbere de stări

înlocuind alte stări, sîntem nevoiţi să refacem continuitatea între stări printr-o legătură artificială. Pentru că nu poate poseda nici unul dintre atributele cunoscute de noi – de vreme ce toate sînt schimbări -, substratul imobil al mobilităţii se retrage pe măsură ce încercăm să ne apropiem de el, însă nu poate fi surprins, aşa cum nu putem sesiza nici năluca schimbării, pe care el ar fi trebuit s-o fixeze. Dimpotrivă, să ne străduim să observăm schimbarea ca atare, în indivizibilitatea ei normală : constatăm că ea este însăşi substanţa lucrurilor. De-acum încolo, nici mişcarea nu ne mai apare sub forma ameţitoare, imposibil de surprins prin gîndire, nici substanţa nu se mai prezintă cu imuabilitatea ce o făcea inaccesibilă pentru experienţa noastră. Instabilitatea radicală şi imutabilitatea absolută nu sînt decît nişte secvenţe abstracte, luate dinspre exterior, din continuitatea schimbării reale, abstracţii ulterior ipostaziate de spirit în *stări* multiple pe de o parte, în *lucru* sau substanţă, pe de alta. Dispar dificultăţile stîrnite de antici în jurul problemei mişcării şi de moderni în jurul problemei substanţei, acestea din urmă pentru că substanţa înseamnă mişcare şi schimbare, iar primele pentru că mişcarea şi schimbarea sînt substanţiale.

În timp ce ambiguităţile teoretice se împrăştie, se întrevede soluţia posibilă a mai multor probleme considerate de nerezolvat. Discuţiile referitoare la liberul arbitru ar lua sfîrşit dacă ne-am examina pe noi înşine acolo unde ne situăm cu adevărat, într-o durată concretă unde ideea de determinare îşi pierde orice semnificaţie, de vreme ce trecutul se uneşte cu prezentul şi creează fără încetare cu el – măcar prin simplul fapt că i se adaugă – ceva absolut nou. Relaţia omului cu natura ar deveni

susceptibilă de o aprofundare treptată, dacă am ţine cont de adevărata natură a *stărilor*, a *calităţilor*, în sfîrşit, a tuturor celor ce ni se prezintă cu aparenţa stabilităţii. În asemenea cazuri, obiectul şi subiectul trebuie să stea în faţă, să fie într-o situaţie analogă celei a trenurilor menţionate la început : o anumită reglare a unui mobil în funcţie de alt mobil produce efectul de imobilitate. Să ne lăsăm pătrunşi de această idee, să nu pierdem niciodată din vedere relaţia specială între subiect şi obiect, tradusă printr-o viziune statică asupra lucrurilor : tot ceea ce ne va învăţa experienţa despre unul, va spori cunoaşterea noastră asupra celuilalt, iar lumina primită de acesta din urmă va putea, prin reflexie, să-l lumineze, la rîndu-i , pe primul.

După cum spuneam la început, nu numai speculaţia va trage foloase din această viziune a devenirii universale. O vom face să pătrundă în viaţa noastră de toate zilele şi, prin ea, vom obţine de la filozofie nişte satisfacţii asemănătoare celor oferite de artă, însă acestea vor fi mai dese, continue şi mai accesibile muritorilor de rînd. Fireşte, datorită artei descoperim în lucruri mai multe calităţi şi nuanţe decît de obicei. Ne măreşte cîmpul percepţiei, însă mai mult la suprafaţă decît în adîncime. Ne îmbogăţeşte prezentul, dar prin ea nu-l depăşim cîtuşi de puţin. Prin filozofie, ne-am putea obişnui să nu mai izolăm niciodată prezentul de trecutul pe care-l poartă cu el. Datorită filozofiei, toate lucrurile capătă profunzime şi, mai mult decît profunzime, o a patra dimensiune, permiţînd percepţiilor anterioare să rămînă legate de percepţiile actuale, iar viitorului apropiat să se contureze parţial în prezent. Prin felul ei de a fi, realitatea nu ne mai apare ca statică ; ea se afirmă dinamic,

prin continuitatea şi variabilitatea tendinţei sale. Ceea ce era înainte imobil şi îngheţat în percepţia noastră, se încălzeşte şi se pune în mişcare. Totul se însufleţeşte în juru-ne, totul prinde viaţă în noi. Un elan puternic cuprinde fiinţele şi lucrurile. El ne stîrneşte, ne poartă şi ne înalţă. Trăim mai mult şi acest surplus de viaţă ne aduce convingerea că enigmele filozofice pline de gravitate îşi vor găsi soluţia. De fapt, ele nici n-ar trebui să fie luate în seamă, fiind generate de o viziune întepenită asupra realului şi, în termenii gîndirii, aducîndu-ne dovada slăbirii artificiale a vitalităţii noastre. Într-adevăr, cu cît ne vom obişnui să gîndim şi să percepem toate lucrurile *sub specie durationis*, cu atît ne vom cufunda în durata reală. Cu cît ne cufundăm în ea, cu atît ne situăm iarăşi în direcţia principiului, transcendent totuşi, de care ţinem şi noi şi a cărui veşnicie nu trebuie să fie una a imutabilităţii, ci o veşnicie a vieţii : altfel, cum am putea să trăim şi să ne mişcăm în ea ? *In ea vivimus et movemur et sumus*.

VI

Introducere în metafizică[1]

Dacă vom compara între ele diversele definiţii ale metafizicii şi concepţiile despre absolut, ne vom da seama că filozofii, în ciuda divergenţelor aparente, sînt de acord să distingă două moduri fundamental diferite de a cunoaşte un lucru. Primul atrage după sine faptul că ne învîrtim în jurul acestui lucru ; al doilea, faptul că pătrundem în el. Primul depinde de perspectiva aleasă şi de simbolurile folosite pentru a ne exprima. Al doilea nu ţine de nici o perspectivă şi nu se bizuie pe nici un

1. Acest eseu a apărut în *Revue de métaphysique et de morale*, în 1903. De atunci, am fost mereu puşi în situaţia de a preciza semnificaţia termenilor *metafizică* şi *ştiinţă*. Sîntem liberi să dăm cuvintelor oricare sens am dori, cu condiţia să-l definim : nimic nu ne-ar împiedica să numim „ştiinţă" sau „filozofie" orice fel de cunoaştere, aşa cum s-a procedat timp îndelungat. După cum spuneam mai sus (p.45) am putea chiar să înglobăm totul în metafizică. Totuşi, este de necontestat faptul că cunoaşterea insistă într-o direcţie bine definită cînd îşi pregăteşte obiectul în vederea măsurării şi că merge într-o direcţie diferită, inversă chiar, atunci cînd se detaşează de orice prejudecată referitoare la relaţie şi comparaţie, pentru a *simpatiza* cu realitatea. Am arătat că prima metodă se potriveşte cu studierea materiei, iar a doua cu studierea spiritului ; de altfel, cele două obiecte îşi calcă hotarele unul altuia, iar cele două metode trebuie să se ajute reciproc. În primul caz, avem de-a face cu timpul spaţializat şi cu spaţiul ; în al doilea, cu *durata reală*. Ni s-a părut din ce în ce mai folositor, pentru claritatea ideilor să numim „ştiinţifică" prima cunoaştere şi „metafizică" pe cea de-a doua. Prin urmare vom pune pe seama metafizicii această „filozofie a ştiinţei" sau „metafizică a ştiinţei" caracteristică marilor savanţi, imanentă ştiinţei lor şi, cîteodată, nevăzuta lor inspiratoare. În articolul de faţă, o mai lăsăm încă pe seama ştiinţei, pentru că, de fapt, a fost practicată de

simbol. Despre prima cunoaştere vom spune că se opreşte la *relativ*; despre a doua, acolo unde este posibil, că atinge *absolutul*.

Să luăm, de pildă, mişcarea unui obiect în spaţiu. O percep diferit, în funcţie de punctul de vedere, mobil sau imobil, din care o privesc. O exprim diferit, în raport cu sistemele de axe şi cu punctele de referinţă alese, adică în funcţie de simbolurile prin care o traduc. Numesc această mişcare *relativă* dintr-un dublu motiv : şi-ntr-un caz, şi-n celălalt, mă situez în afara obiectului însuşi. Dacă vorbesc despre mişcarea absolută, o fac pentru că atribui mobilului un interior şi un fel de stări sufleteşti, pentru că simpatizez cu stările şi mă inserez în ele printr-un efort al imaginaţiei. Voi simţi ceva diferit, după cum obiectul va fi mobil sau imobil, după cum va adopta o mişcare sau alta[1]. Ceea ce voi simţi nu va depinde nici de punctul de vedere adoptat asupra obiectului, de vreme ce voi fi în obiectul însuşi, nici de simbolurile prin care voi putea să-l traduc, de vreme ce voi fi renunţat la orice traducere pentru a intra în posesia originalului. Pe scurt, mişcarea nu va mai fi surprinsă din exterior, ci cumva din mine, din interiorul ei, din ea, din sine. Voi deţine un absolut.

Să mai luăm, de exemplu, un personaj de roman, ale cărui aventuri mi se povestesc.

---

către cercetători numiţi mai degrabă „savanţi" decît „metafizicieni" (cf. *infra* pp.35-47).

Pe de altă parte, să nu uităm că prezentul eseu a fost scris într-o perioadă în care criticismul lui Kant şi dogmatismul urmaşilor săi erau, în general, recunoscute, dacă nu ca o concluzie, cel puţin ca punct de plecare în speculaţia filozofică.

1. Mai este nevoie să spunem că nu propunem aici nici un mijloc de a recunoaşte că o mişcare este sau nu absolută ? Definim pur şi simplu *ceea ce avem în minte* cînd vorbim despre mişcarea absolută, în sensul metafizic al cuvîntului.

Romancierul va putea înmulţi trăsăturile de caracter, îl va face pe erou să vorbească şi să acţioneze după bunul lui plac : toate astea nu se compară cu ceea ce aş simţi eu dacă m-aş identifica măcar preţ de o clipă cu personajul însuşi. Atunci, acţiunile, gesturile, vorbele mi s-ar părea fireşti în curgerea lor, ca dintr-un izvor. N-ar mai fi vorba aici despre nişte accidente adăugate ideii mele despre personaj ; ele nu fac decît să îmbogăţească mereu această idee, fără a reuşi s-o completeze vreodată. Personajul mi-ar fi dat dintr-odată, în întregul lui. Miile de întîmplări prin care trece, în loc să se adauge ideii şi s-o îmbogăţească, mi s-ar părea, dimpotrivă, că se desprind de ea, fără a-i secătui esenţa. Tot ceea ce mi se povesteşte despre fiinţa respectivă îmi oferă tot atîtea puncte de vedere asupra ei. Toate trăsăturile din descrierea ei nu mi-o pot prezenta decît prin intermediul unor comparaţii cu persoane sau lucruri deja cunoscute ; ele sînt nişte semne cu ajutorul cărora o exprimăm în chip mai mult sau mai puţin simbolic. Deci, simbolurile şi punctele de vedere mă situează în afara ei ; nu-mi dau din ea decît ceea ce are comun cu alte fiinţe şi nu-i aparţine pe de-a-ntregul. Dar ceea ce îi este propriu şi-i constituie esenţa nu ar putea fi observat din exterior, deoarece îi este prin definiţie lăuntric, nici nu se poate exprima prin simboluri, deoarece este incomparabil cu alte lucruri. Descriere, istorie şi analiză mă lasă în relativ. Numai identificarea cu acea fiinţă mi-ar da absolutul.

Numai în acest sens, *absolutul* este sinonimul *perfecţiunii*. Fotografiile luate la nesfîrşit din toate unghiurile posibile se vor completa zadarnic unele pe altele, căci nu vor reuşi să egaleze exemplarul în relief, adică oraşul prin care ne plimbăm. Traducerile unui poem în

toate limbile degeaba vor aduce nuanţe peste nuanţe, corectîndu-se astfel reciproc, degeaba vor da o imagine din ce în ce mai fidelă a poemului, căci oricum nu vor reda sensul interior al originalului. O imagine luată dintr-un anumit unghi, o traducere făcută cu ajutorul anumitor simboluri rămîn întotdeauna imperfecte în comparaţie cu obiectul reprezentat sau exprimat prin simboluri. Însă absolutul este perfect prin aceea că este perfect ceea ce este.

Bineînţeles că, din acelaşi motiv, *absolutul* şi *infinitul* au fost deseori considerate identice. Dacă vreau să comunic unui necunoscător al limbii greceşti simpla imagine făcută asupră-mi de un vers din Homer, voi da traducerea versului, apoi îmi voi comenta traducerea, apoi îmi voi dezvolta comentariul şi, din explicaţie în explicaţie, mă voi apropia din ce în ce mai mult de ceea ce vreau să exprim ; însă nu voi ajunge niciodată pînă acolo. Cînd ridicaţi braţul, efectuaţi o mişcare a cărei percepţie simplă o aveţi înlăuntrul vostru ; însă în exterior, pentru mine – cel ce o priveşte – braţul vostru trece printr-un punct, apoi prin alt punct, iar între cele două puncte vor mai exista încă alte puncte, astfel încît, dacă mă pun pe numărat, operaţia va continua la nesfîrşit. Văzut din interior, un absolut este ceva simplu ; privit de dinafară, adică în legătură cu altceva, el devine, în raport cu semnele care-l exprimă, banul de aur în schimbul căruia nu vom izbuti niciodată să dăm rest mărunţişul. Or, ceea ce se potriveşte în acelaşi timp cu o cuprindere indivizibilă şi cu o enumerare inepuizabilă este, chiar prin definiţie, un infinit.

Rezultă de aici că un absolut n-ar putea fi dat decît prin *intuiţie*, în timp ce restul ţine de *analiză*. În cazul de faţă, intuiţie înseamnă *simpatia* prin intermediul căreia pătrundem în

interiorul obiectului pentru a ne identifica astfel cu ceea ce are el unic şi, prin urmare, inexprimabil. Dimpotrivă, analiza este operaţia prin care obiectul este redus la elementele deja cunoscute, deci comune altor obiecte. A analiza constă în a exprima un lucru în funcţie de ceea ce nu este el. Astfel, orice analiză este o traducere, o dezvoltare prin simboluri, o reprezentare realizată din puncte de vedere succesive, de unde se notează tot atîtea contacte între noul obiect, cel studiat, şi celelalte, socotite deja cunoscute. În dorinţa-i veşnic nepotolită de a îmbrăţişa obiectul în jurul căruia este condamnată să se învîrtă, analiza multiplică la infinit punctele de vedere pentru a contempla reprezentarea întotdeauna incompletă, transformă simbolurile fără întrerupere pentru a face perfectă o traducere mereu imperfectă. Ea continuă aşa la nesfîrşit. În schimb, intuiţia este simplă, atunci cînd e posibilă.

Odată stabilite toate acestea, s-ar vedea cu uşurinţă că ştiinţa pozitivă are drept funcţie normală să analizeze. Înainte de orice, ea lucrează cu simboluri. Chiar cele mai concrete dintre ştiinţele naturii, ştiinţele vieţii, se limitează la forma vizibilă a fiinţelor vii, a organelor lor, a elementelor anatomice. Compară unele forme cu altele, le reduce pe cele mai complexe la cele mai simple şi, în sfîrşit, studiază funcţionarea vieţii prin ceea ce am putea numi simbolul vizual. Dacă există vreun mijloc de a poseda o realitate în chip absolut în loc de a o cunoaşte relativ, de a se situa în ea în loc să se adopte puncte de vedere asupra ei, de a-i avea intuiţia în loc să i se facă analiza, în sfîrşit, de a o surprinde în afara oricărei expresii, traduceri sau reprezentări simbolice, acesta nu poate fi decît metafizica. Deci, *metafizica este ştiinţa care vrea să se lipsească de simboluri.*

*
* *

Toţi putem surprinde măcar o realitate din interior, prin intuiţie şi nu prin simplă analiză. Este vorba de propria noastră fiinţă în curgerea ei de-a lungul timpului. Este eul (*le moi*) nostru care durează. Intelectual sau, mai degrabă, spiritual, nu putem simpatiza cu nimic altceva. Desigur că simpatizăm cu noi înşine.

Cînd îmi plimb privirea interioară a conştiinţei asupra fiinţei mele, chipurile inactivă, observ mai întîi, ca o crustă solidificată la suprafaţă, toate percepţiile venite din lumea materială. Aceste percepţii sînt clare, distincte, juxtapuse sau juxtapozabile unele altora ; ele caută să se grupeze în *obiecte*. Apoi observ amintiri mai mult sau mai puţin legate de aceste percepţii, înlesnind interpretarea lor ; amintirile sînt parcă desprinse din străfundurile fiinţei, sînt atrase la periferie de percepţiile asemănătoare lor ; ele se bazează pe mine, fără a fi în mod necesar eu însumi. În sfîrşit, simt cum se manifestă tendinţe, obiceiuri motorii, o mulţime de acţiuni virtuale mai mult sau mai puţin în strînsă legătură cu percepţiile şi amintirile. Toate aceste elemente cu forme bine consolidate îmi par cu atît mai distincte de mine cu cît sînt mai distincte unele de altele. Orientate dinăuntru spre exterior, ele constituie laolaltă suprafaţa unei sfere tinzînd să se lărgească şi să se piardă în lumea exterioară. Dar dacă mă voi aduna de la periferie spre centru, dacă voi căuta în adîncurile eului ceea ce este cel mai uniform, cel mai constant, cel mai durabil în mine însumi, voi descoperi cu totul altceva.

Sub aceste cristale bine decupate, sub gheaţa superficială, există o continuitate a curgerii imposibil de comparat cu ceea ce am

văzut eu curgînd. Este o succesiune de stări, iar fiecare stare în parte anunţă ceea ce urmează şi conţine ceea ce precede. La drept vorbind, ele nu constituie nişte stări multiple decît atunci cînd le-am depăşit deja şi cînd privesc înapoi pentru a le observa urma. În timp ce eu le simţeam, ele erau atît de solid organizate şi atît de profund însufleţite de o viaţă comună, încît n-aş fi putut spune unde începe una şi unde sfîrşeşte cealaltă, ci toate se prelungesc unele prin altele.

Este, dacă putem spune aşa, derularea continuă a unui film, căci nu există fiinţă care să nu simtă cum se îndreaptă spre sfîrşitul zilelor ; a trăi înseamnă a îmbătrîni. Dar este şi o continuă înfăşurare, ca aceea a unui fir pe un ghem ; căci trecutul ne urmăreşte şi înghite fără încetare prezentul. Conştiinţa înseamnă memorie.

În definitiv, nu-i nici înfăşurare, nici desfăşurare, căci cele două imagini evocă reprezentarea unor linii sau a unor suprafeţe ale căror părţi sînt omogene şi se suprapun. Or, la o fiinţă conştientă nu există momente identice. Luaţi sentimentul cel mai simplu, presupuneţi că ar fi constant şi captaţi în el întreaga personalitate : conştiinţa care însoţeşte acest sentiment nu poate să rămînă identică ei înseşi în două momente consecutive, de vreme ce momentul următor conţine întotdeauna, pe lîngă cel precedent, şi amintirea lăsată de aceasta. Dacă ar avea două momente identice, conştiinţa ar fi fără memorie. Ar pieri şi ar renaşte fără încetare. Cum altfel să ne reprezentăm inconştienţa ?

Va trebui deci să evocăm imaginea unui spectru cu mii de nuanţe, cu treceri imperceptibile de la o nuanţă la alta. Cînd curentul unui sentiment ar traversa spectrul s-ar impregna, rînd pe rînd, cu fiecare nuanţă şi ar

cunoaşte schimbări treptate. Fiecare schimbare ar anunţa-o pe următoarea şi ar cuprinde în sine pe cele precedente. Totuşi, nuanţele succesive ale spectrului vor rămîne întotdeauna exterioare unele faţă de altele. Ele se juxtapun. Ocupă spaţiu. Dimpotrivă, ceea ce este durată pură exclude orice idee de juxtapunere, de exterioritate reciprocă şi de întindere.

Să ne imaginăm mai degrabă un elastic minuscul, contractat, dacă ar fi cu putinţă, într-un punct matematic. Să-l tragem progresiv în aşa fel încît din punct să iasă o linie lungindu-se mereu. Să ne fixăm atenţia nu asupra liniei ca atare, ci asupra acţiunii prin care este ea trasată. Să considerăm că, în ciuda duratei, acţiunea este indivizibilă, dacă presupunem că se efectuează fără oprire ; dacă se intercalează vreo oprire, avem două acţiuni în loc de una singură, şi atunci fiecare dintre cele două acţiuni va fi indivizibilă, aşa cum spuneam mai sus. Nu acţiunea implicînd mişcare este vreodată divizibilă, ci linia imobilă lăsată îndărăt, ca o urmă în spaţiu. Să lăsăm deoparte spaţiul care subîntinde mişcarea şi să ţinem cont numai de mişcarea însăşi, de actul întinderii şi al extinderii, în sfîrşit, de mobilitatea pură. De data asta, vom avea o imagine mai fidelă a dezvoltării în durată.

Chiar şi această imagine va fi tot incompletă, ca orice altă comparaţie de altfel ; pe de o parte, derularea duratei noastre seamănă cu unitatea unei mişcări progresive şi, pe de altă parte, cu o multiplicitate a unor stări care se arată. Nici o metaforă nu poate să redea unul din cele două aspecte, fără să-l sacrifice pe celălalt. Dacă mă refer la un spectru cu mii de nuanţe, am în faţa mea un lucru gata făcut, în timp ce durata se face continuu. Cînd mă gîndesc la în care se lungeşte un elastic sau

cum se întinde şi destinde un resort, uit bogăţia coloristică specifică duratei trăite, pentru a nu vedea decît mişcarea simplă datorită căreia conştiinţa trece de la o nuanţă la alta. Viaţă interioară înseamnă toate astea laolaltă, varietate de calităţi, continuitate în progres, unitate a direcţiei. Este imposibil s-o reprezentăm prin nişte imagini.

Cu atît mai puţin am reprezenta-o prin *concepte*, adică prin idei abstracte, generale sau simple. Bineînţeles că nici o imagine nu va reda pe de-a-ntregul sentimentul deosebit asupra propriei mele energii. Însă nici nu-i nevoie să-l redau. Celui incapabil să-şi ofere singur intuiţia duratei constitutive a fiinţei lui, nimic nu i-o va da vreodată, nici conceptele, nici imaginile. Aici, unicul scop al filozofului ar fi să provoace o anumită activitate pe care deprinderile spiritului folositoare în viaţă tind s-o împiedice, în cazul majorităţii oamenilor. Imaginea are cel puţin avantajul de a ne menţine în concret. Nici o imagine nu va înlocui intuiţia duratei, însă multe imagini diverse, selectate din ordini de lucruri foarte diferite, prin convergenţa acţiunii lor, vor putea călăuzi conştiinţa către punctul precis unde există o intuiţie de surprins. Alegînd imagini cît se poate de disparate, vom evita ca una dintre ele să submineze locul intuiţiei pe care trebuie s-o evoce, de vreme ce ar fi alungată imediat de rivala ei. Dacă vom proceda astfel încît, în pofida diferenţelor de aspect, toate aceste imagini să ceară spiritului nostru acelaşi fel de atenţie şi, oarecum, acelaşi nivel al tensiunilor, atunci ne vom obişnui treptat conştiinţa cu o dispoziţie foarte deosebită şi bine determinată, tocmai aceea în mod necesar adoptată spre a-şi apărea sieşi fără ascunzişuri[1]. Însă conştiinţa

1. Imaginile în chestiune pot apărea în mintea filozofului

mai trebuie să şi accepte o asemenea trudă. Căci nu-i vom fi arătat nimic. O vom fi adus la atitudinea cuvenită pentru a împlini efortul cerut şi a ajunge ea singură la intuiţie. Dimpotrivă, neajunsul conceptelor prea simple, în materie de aşa ceva, este acela de a fi cu adevărat simboluri substituindu-se obiectului simbolizat, fără să ne ceară nici un efort. Privind mai de aproape, am vedea că fiecare dintre ele reţine din obiect numai ceea ce are el în comun cu alte obiecte. Fiecare dintre ele exprimă, într-o mai mare măsură decît imaginea, o *comparaţie* între obiect şi cele asemănătoare lui. Fiindcă din comparaţie se desprinde o asemănare, fiindcă asemănarea este o proprietate a obiectului, iar o proprietate pare să fie o *parte* a obiectului ce o posedă, ne convingem cu uşurinţă că, prin juxtapunerea conceptelor, recompunem obiectul în întregul său, cu toate părţile lui şi că vom obţine oarecum echivalentul lui intelectual. Vom avea astfel impresia că formăm o reprezentare fidelă a duratei prin înşiruirea conceptelor de unitate, multiplicitate, continuitate, divizibilitate finită sau infinită etc. Tocmai aici se află iluzia. Tot aici, şi pericolul. Cu cît ideile abstracte susţin analiza, adică studierea ştiinţifică a obiectului în relaţiile lui cu toate celelalte obiecte, cu atît se dovedesc incapabile să înlocuiască intuiţia, adică investigarea metafizică a obiectului în ceea ce are el esenţial şi specific. Într-adevăr, pe de o parte, conceptele puse cap la cap nu ne vor da niciodată decît o recompunere artificială a obiectului, căci ele nu fac altceva decît să simbolizeze anumite aspecte generale şi întrucîtva impersonale

cînd vrea să prezinte altcuiva concepţia. Lăsăm deoparte imaginea, înrudită cu intuiţia, rămasă deseori neexprimată, de care filozoful are nevoie pentru el însuşi.

de-ale lui : în zadar ne imaginăm că, prin ele, surprindem o realitate a cărei umbră se limitează să ne-o arate. Pe de altă parte, pe lîngă iluzie, mai există un pericol foarte grav. Conceptul generalizează şi, în acelaşi timp, abstrage. Conceptul nu poate simboliza o proprietate specială decît făcînd-o comună unei infinităţi de lucruri. Întotdeauna o deformează mai mult sau mai puţin prin extensie. Resituată în obiectul metafizic care o posedă, o proprietate coincide cu el, se modelează după el, adoptă aceleaşi contururi. Extrasă din obiectul metafizic şi reprezentată printr-un concept, ea se lărgeşte nelimitat de mult, îşi depăşeşte obiectul de vreme ce trebuie să-l conţină, de-acum încolo, împreună cu altele. Diversele concepte formate din proprietăţile unui lucru descriu în jurul lui cercuri din ce în ce mai largi, fără ca vreunul să i se suprapună perfect. Totuşi, în lucrul însuşi, proprietăţile coincideau cu el şi, prin urmare, coincideau unele cu altele. Pentru a restabili coincidenţa, vom fi obligaţi să recurgem la un artificiu. Luăm un concept oarecare şi, prin el, ajungem la celelalte concepte. Joncţiunea se va efectua în funcţie de cum plecăm de la un concept sau altul. De exemplu, după cum vom pleca de la unitate sau de la multiplicitate, vom concepe în mod diferit unitatea multiplă a duratei. Totul va depinde de greutatea atribuită unui concept sau altuia, iar greutatea va fi întotdeauna arbitrară, de vreme ce conceptul, extras din obiect, nu are greutate, nemaifiind decît umbra unui corp. Astfel, se va ivi o multitudine de *sisteme* diferite, tot atîtea cîte puncte de vedere exterioare avem asupra realităţii examinate sau cîte cercuri mai largi în care s-o închidem. Conceptele simple prezintă nu numai inconvenientul de a diviza unitatea concretă a obiec-

tului într-un număr egal de expresii simbolice, dar împart şi filozofia în şcoli distincte. Fiecare şcoală îşi ocupă locul, îşi alege jetoanele şi începe o partidă fără sfîrşit cu celelalte şcoli. Ori metafizica nu-i decît un joc de idei, ori, dacă se consideră o ocupaţie serioasă a spiritului, este necesară depăşirea conceptelor pentru a ajunge la intuiţie. Fireşte, conceptele îi sînt indispensabile, căci toate celelalte ştiinţe lucrează, de obicei, cu concepte, iar metafizica nu s-ar putea lipsi de celelalte ştiinţe. Metafizica devine cu adevărat ea însăşi numai atunci cînd depăşeşte conceptul sau cînd scapă măcar de conceptele înţepenite, gata făcute, pentru a crea altele cu totul diferite de cele manevrate în mod obişnuit; mă refer la reprezentări suple, mobile, aproape fluide, capabile să se modeleze după formele fulgurante ale intuiţiei. Vom reveni ceva mai încolo asupra acestui punct important. Să ne mulţumim cu a fi arătat că durata ne poate fi prezentată direct printr-o intuiţie, că ne poate fi sugerată indirect prin imagini, dar că n-ar putea fi închisă într-o reprezentare conceptuală – dacă lăsăm cuvîntului concept sensul lui propriu.

Să încercăm, preţ de o clipă, să facem din durată o multiplicitate. Va trebui să adăugăm că termenii acestei multiplicităţi, în loc să se distingă precum cei ai unei multiplicităţi oarecare, se uzurpă unii pe alţii. Desigur că, printr-un efort al imaginaţiei, putem să solidificăm durata odată scursă, s-o divizăm în bucăţi care se juxtapun şi să le numărăm. Însă această operaţie se săvîrşeşte asupra amintirii înţepenite a duratei, asupra urmei imobile lăsate de mobilitatea duratei şi nu asupra duratei înseşi. Dacă avem aici o multiplicitate, să recunoaştem că nu seamănă cu nici o altă multiplicitate. Vom spune atunci că durata are unitate ? Fără îndoială că o

continuitate de elemente prelungindu-se unele prin altele ţine în egală măsură şi de unitate, şi de multiplicitate, dar această unitate dinamică, schimbătoare, colorată, vie nu seamănă cîtuşi de puţin cu unitatea abstractă, imobilă şi goală pe care o circumscrie conceptul de unitate pură. De aici vom trage oare concluzia că durata trebuie să se definească în acelaşi timp prin unitate şi multiplicitate ? Însă, lucru nemaiîntîlnit, degeaba voi manipula cele două concepte, degeaba le voi doza şi combina în fel şi chip, degeaba voi efectua asupra lor cele mai subtile operaţii de chimie mentală, tot nu voi obţine nimic asemănător cu intuiţia simplă pe care o am eu asupra duratei ; în schimb, dacă mă situez în durată printr-un efort al intuiţiei, descopăr imediat cum este ca unitate, multiplicitate şi încă multe altele. Diferitele concepte nu erau decît nişte puncte de vedere exterioare asupra duratei. Nici luate separat, nici împreună, nu ne fac să pătrundem în durata însăşi.

Totuşi, pătrundem în ea dar numai prin intuiţie. În acest sens, este cu putinţă o cunoaştere interioară, absolută a duratei sinelui de către sine. Dacă metafizica impune şi obţine aici o intuiţie, asta nu înseamnă că ştiinţa are mai puţină nevoie de o analiză. Discuţiile dintre şcoli şi conflictele dintre sisteme generează confuzia între rolul analizei şi cel al intuiţiei.

Într-adevăr, psihologia recurge la analiză, ca toate celelalte ştiinţe. Eul care i-a fost dat mai întîi ca o intuiţie simplă, ea îl descompune în senzaţii, sentimente, reprezentări etc., studiate separat. Deci, ea înlocuieşte eul cu o serie de elemente constituind faptele psihologice. Însă aceste *elemente* sînt ele nişte *părţi?* Asta este întrebarea şi tocmai pentru că a fost deseori ocolită s-a pus problema personalităţii umane în termeni insolubili.

Este de necontestat faptul că orice stare psihologică, din simplul motiv că aparţine unei persoane, reflectă ansamblul unei personalităţi. Orice sentiment, oricît de simplu ar fi, cuprinde virtual trecutul şi prezentul fiinţei căruia îi aparţine ; nu se poate desprinde de ea şi constitui o „stare" decît printr-un efort de abstragere sau de analiză. La fel de incontestabil este şi faptul că, fără acest efort de abstragere sau de analiză, dezvoltarea ştiinţei psihologice nu ar fi posibilă. Or, în ce constă operaţia prin care psihologul desprinde o stare psihologică pentru a o erija în entitate mai mult sau mai puţin independentă ? Începe prin a neglija coloraţia specială a persoanei, inexprimabilă prin termeni cunoscuţi sau comuni. Apoi, în persoana astfel simplificată, se străduie să izoleze cutare sau cutare aspect prielnic pentru un studiu interesant. Să luăm, de pildă, înclinaţia. O nuanţă imposibil de redat îi dă culoare şi o face unică în raport cu înclinaţiile celorlalţi. Psihologul o lasă deoparte şi se agaţă de mişcarea prin care personalitatea *se îndreaptă spre* un anumit obiect ; el va izola această atitudine şi va erija în fapt independent tocmai aspectul special al persoanei, tocmai punctul de vedere asupra mobilităţii vieţii interioare şi „schema" înclinaţiei concrete. Avem aici o muncă asemănătoare celei făcute de un artist, în trecere prin Paris, unde ar face crochiul unui turn al catedralei Notre-Dame. Turnul este legat de întregul edificiu ; acesta, la rîndul lui, este legat de sol, de împrejurimi, de tot Parisul etc. Începem prin a-l detaşa ; din ansamblu, nu vom reţine decît un anumit aspect, adică acest turn de la Notre-Dame. Acum, turnul este constituit în realitate din nişte pietre a căror dispunere particulară îi dă formă ; însă desenatorul nu dă atenţie pietrelor, el notează numai

silueta turnului. Înlocuieşte organizarea reală şi interioară a unui lucru printr-o reconstituire exterioară şi schematică. Pe scurt, desenul lui corespunde unui anumit punct de vedere asupra obiectului şi alegerii unui anumit mod de reprezentare. Or, exact acelaşi lucru se poate spune despre operaţia prin care psihologul extrage o stare psihologică din ansamblul persoanei. Această stare psihologică izolată nu-i cîtuşi de puţin începutul unei recompuneri artificiale ; este întregul privit sub un anumit aspect elementar, notat cu grijă, căruia i s-a arătat un interes deosebit. Nu este o parte, ci un element. Nu a fost obţinut prin fragmentare, ci prin analiză.

Desigur, în jurul crochiurilor făcute la Paris, străinul va scrie, spre aducere aminte, cuvîntul „Paris". Pentru că a văzut Parisul de-adevăratelea, el va şti, coborînd din nou de la intuiţia originară a întregului, să-şi situeze crochiurile în ea şi să le unească astfel pe unele cu celelalte. Însă nu există nici un mijloc de a executa mişcarea inversă ; nici chiar cu o infinitate de crochiuri oricît de exacte le-am vrea, nici cu numele „Paris", indicînd că trebuie să le punem împreună, nu va fi posibil să ajungem la o intuiţie ce n-am avut-o niciodată şi să dăm impresia Parisului fără a-l fi văzut. Şi aceasta fiindcă n-avem de-a face aici cu *părţi* ale întregului, ci cu *note* luate asupra ansamblului. Ca să aleg un exemplu mai frapant, un caz unde notaţia este complet simbolică, să presupunem că mi se prezintă, amestecat la voia întîmplării, literele care alcătuiesc un poem necunoscut mie. Dacă literele ar fi *părţi* ale poemului, aş putea încerca să-l reconstitui cu ele, încercînd diferite aranjamente posibile, aşa cum face copilul în jocul cu imagini decupate pentru a reconstitui întregul. Nici

vorbă de aşa ceva, pentru că literele nu sînt *părţi componente*, ci *expresii parţiale*, ceea ce înseamnă cu totul altceva. Iată de ce, dacă ştiu poemul, imediat pun literele la locul cuvenit şi le unesc fără dificultate printr-o linie continuă, în timp ce operaţia inversă este imposibilă. Chiar atunci cînd încerc să fac operaţia inversă şi pun literele una lîngă alta, încep prin a-mi reprezenta o semnificaţie plauzibilă : îmi dau o intuiţie, iar de la intuiţie încerc să cobor la simbolurile elementare, care îi reconstituie expresia. Pînă şi ideea de a reconstitui un lucru prin operaţii efectuate numai asupra elementelor simbolice implică o absurditate. O asemenea absurditate nu i-ar trece nimănui prin minte, dacă nu ne-am da seama că nu avem de-a face cu nişte fragmente ale lucrului ci, într-un anumit sens, cu fragmentul de simbol.

Tocmai asta fac filozofii cînd încearcă să recompună o persoană cu ajutorul unor stări psihologice, fie că se limitează la stările înseşi, fie că adaugă un fir menit să lege stările unele de altele. Empirişti şi raţionalişti cad pradă aceleiaşi iluzii. Şi unii şi alţii iau *notaţiile parţiale* drept nişte *părţi reale*, confundînd astfel punctul de vedere al analizei cu cel al intuiţiei, ştiinţa cu metafizica.

Primii spun pe bună dreptate că analiza psihologică nu descoperă în persoană nimic mai mult decît stările psihologice. Într-adevăr, în asta constă funcţia, însăşi definiţia analizei. Psihologul nu are nimic altceva de făcut decît să analizeze persoana, adică să-i noteze stările : cel mult, va pune rubrica „eu" deasupra acestor stări, spunînd că sînt „stări ale eului", tot aşa cum desenatorul scrie cuvîntul „Paris" pe fiecare crochiu al său. Pe terenul unde se situează psihologul, unde trebuie să se situeze, „eul" nu-i decît un semn menit să amintească

intuiţia primitivă (de altfel, foarte confuză) care i-a furnizat psihologiei obiectul : nu-i decît un cuvînt şi marea greşeală constă în a crede că am putea descoperi în spatele lui un lucru, rămînînd totodată pe acelaşi teren. Iată greşeala celor ce n-au putut să se mulţumească cu a rămîne psihologi în domeniul psihologiei, printre ei numărîndu-se Taine şi Stuart Mill, de pildă. Psihologi prin metoda aplicată, ei au rămas metafizicieni prin obiectul ales. Ei şi-ar dori o intuiţie şi, printr-o ciudată inconsecvenţă, cer această intuiţie în cazul analizei, adică însăşi negaţia celei dintîi. Ei caută eul şi pretind că-l descoperă în stările psihologice, pe cînd diversitatea stărilor psihologice nu poate fi obţinută decît ieşind din eu pentru a lua o serie de crochiuri, note, reprezentări mai mult sau mai puţin schematice şi simboluri cu privire la persoana respectivă. Degeaba au juxtapus stările, au multiplicat contactele, au explorat interstiţiile, eul scapă întotdeauna, astfel încît sfîrşesc prin a-i zări doar o fantomă iluzorie. La fel ar fi să negăm că *Iliada* are un sens, sub pretextul că am căutat zadarnic un înţeles în intervalurile dintre literele care o compun.

Deci empirismul filozofic se naşte dintr-o confuzie între punctul de vedere al intuiţiei şi cel al analizei. El constă în a căuta originalul în traducere, unde bineînţeles că nu poate fi găsit, şi în a nega originalul, sub pretextul că nu-l găsim în traducere. El ajunge în mod necesar la negaţii : privind însă mai de aproape, ne dăm seama că negaţiile astea înseamnă pur şi simplu că analiza nu este intuiţie, ceea ce ţine de evidenţa însăşi. De la intuiţia originară şi confuză, furnizîndu-i ştiinţei obiectul, ştiinţa trece imediat la analiza care multiplică la infinit punctele de vedere asupra

acestui obiect. Foarte repede ajunge să creadă că, punîndu-le împreună , ar reconstitui obiectul. Mai este de mirare că obiectul îi scapă printre degete, aşa cum păţeşte şi un copil cînd vrea să-şi construiască o jucărie solidă cu umbrele profilate pe pereţi?

Şi raţionalismul se lasă păcălit de aceeaşi iluzie. El pleacă de la confuzia săvîrşită de empirism şi rămîne la fel de neputincios cînd e vorba să ajungă la personalitate. La fel ca empirismul, el consideră stările patologice tot atîtea *fragmente* desprinse dintr-un eu care le-ar uni. Tot ca empirismul, încearcă să lege fragmentele între ele pentru a reface unitatea persoanei. În sfîrşit, ca empirismul, în efortul reînnoit de a cuprinde unitatea persoanei, o vede dispărînd mereu ca o fantomă. Însă în timp ce empirismul, obosit de-atîta luptă, se lasă păgubaş, spunînd că nu există altceva decît multiplicitatea stărilor psihologice, raţionalismul se încăpăţînează să afirme unitatea persoanei. Într-adevăr, căutînd unitatea pe terenul stărilor psihologice înseşi, obligat fiind să pună pe socoteala lor toate calităţile sau determinările găsite cu ocazia analizei (de vreme ce analiza, chiar prin definiţie, ajunge întotdeauna la stări), raţionalismul trebuie să se mulţumească, pentru unitatea persoanei, cu ceva pur negativ, cu absenţa oricărei determinări. În această analiză, întrucît stările psihologice au luat şi au păstrat pentru ele tot ceea ce prezenta cea mai neînsemnată urmă de materialitate, „unitatea eului" nu va mai putea fi decît o formă fără materie. Nu vor mai fi decît nedeterminatul şi vidul absolut. Alături de stările detaşate, de umbrele eului a căror colectare era, pentru empirişti, echivalentul persoanei, raţionalismul aduce, spre a reconstitui personalitatea, ceva mai ireal încă, şi

anume vidul în care se mişcă umbrele, locul umbrelor, am putea spune. Cum se poate ca această „formă", de fapt o non-formă, să caracterizeze o personalitate vie, concretă, dinamică şi să-i deosebească pe Petru de Paul? Să ne mai mirăm că, după ce au izolat această „formă" a personalităţii, filozofii o găsesc imediat incapabilă să determine o persoană? Treptat, ei sînt aduşi în situaţia de a face din Eul lor vid un receptacul lipsit de fundament. El nu aparţine nici lui Paul, nici lui Petru, ci în el va fi loc pentru întreaga omenire sau pentru Dumnezeu sau pentru existenţă, după cum dorim. Între empirism şi raţionalism constat o singură diferenţă. Căutînd unitatea eului într-un fel de interstiţii ale stărilor psihologice, empirismul este nevoit să umple interstiţiile cu alte stări şi aşa mai departe, pînă cînd eul, închis într-un interval mereu pe cale de a se micşora, tinde spre Zero pe măsură ce mergem mai departe cu analiza. În schimb, raţionalismul, făcînd din eu locul unde se instalează stările, se află în prezenţa unui spaţiu vid. N-avem nici un motiv să delimităm acest spaţiu în vreun fel, el depăşeşte fiecare dintre limitele impuse succesiv, se măreşte neîncetat şi tinde să se piardă nu în Zero, ci în Infinit.

Prin urmare, distanţa dintre un aşa-zis „empirism", precum cel al lui Taine, şi speculaţiile transcendente ale anumitor panteişti germani este mult mai mică decît ne imaginăm. Metoda este asemănătoare în cele două cazuri: ea constă în a judeca asupra *elementelor* traducerii ca şi cum ar fi părţi ale originalului. Un adevărat empirism îşi propune să îmbrăţişeze originalul însuşi cît mai strîns cu putinţă, să-i cunoască viaţa în profunzime şi, printr-un fel de *ascultare spirituală* (*auscultation spirituelle*), să-i simtă sufletul palpitînd; acest empirism

autentic este adevărata metafizică. Aici, munca este extrem de dificilă deoarece nici una dintre concepţiile gata făcute utilizate de gîndire în operaţiile ei zilnice nu mai poate fi de folos. Nimic mai uşor decît să spui că eul este multiplicitate, ori unitate, ori sinteza celor două. În cazul de faţă, unitatea şi multiplicitatea sînt nişte reprezentări pe care n-avem nevoie să le croim după obiect, căci le găsim deja fabricate ; n-avem decît s-alegem dintr-o grămadă, hainele potrivite în egală măsură şi pentru Paul, şi pentru Petru, pentru că nu desenează nici forma unuia, nici a celuilalt. Însă un empirism demn de acest nume, lucrînd numai pe bază de măsuri, se vede obligat să depună un efort absolut nou pentru fiecare nou obiect studiat. El croieşte un concept numai pe măsura unui singur obiect. Abia dacă mai putem spune că este concept, de vreme ce se aplică doar unui singur lucru. El nu operează prin combinarea unor idei găsite în comerţ, cum ar fi unitatea şi multiplicitatea ; dimpotrivă, el ne orientează spre o reprezentare unică, simplă. Odată formată această reprezentare, înţelegem foarte bine de ce o putem plasa în cadrele unitate, multiplicitate etc., mult prea largi pentru ea. În sfîrşit, filozofia astfel înţeleasă nu constă în a alege printre noţiuni şi în a ţine partea unei şcoli, ci în a merge în căutarea unei intuiţii unice, de unde coborîm la fel de bine spre concepte diferite, pentru că ne-am situat deasupra vrajbei dintre şcoli.

Că personalitatea este unitară, asta-i sigur : însă o asemenea afirmaţie nu-mi aduce nimic nou asupra naturii extraordinare a acestei unităţi care e persoana. Sînt gata să accept că eul nostru este multiplu ; însă trebuie să recunoaştem că această multiplicitate nu are nimic comun cu altele. Ceea ce contează cu

adevărat pentru filozofie este să ştie *ce fel de* unitate, *ce fel de* multiplicitate, *ce fel de* realitate superioară unului şi multiplului abstracţi constituie unitatea multiplă a persoanei. N-o va şti decît dacă va surprinde intuiţia simplă a eului prin eu. Atunci, în funcţie de versantul ales spre a coborî de pe această culme, ea va ajunge la unitate ori la multiplicitate, ori la vreunul dintre conceptele prin intermediul cărora încercăm să definim viaţa dinamică a persoanei. Repetăm, însă, că nici un amestec al acestor concepte între ele nu ar da nimic asemănător persoanei care durează.

Puneţi-mi în faţa ochilor un con solid şi văd cu uşurinţă cum se îngustează spre vîrf şi tinde să se confunde cu un punct matematic, cum se măreşte baza într-un cerc mereu crescător. Însă nici punctul, nici cercul, nici juxtapunerea celor două într-un plan nu-mi vor da nici cea mai mică idee despre un con. Tot aşa stau lucrurile cu multiplicitatea şi unitatea vieţii psihologice, cu Zero şi Infinitul spre care empirismul şi raţionalismul îndrumă personalitatea.

Aşa cum vom arăta în altă parte, conceptele se prezintă de obicei în cupluri şi reprezintă contrariile. Orice realitate concretă poate fi privită din cele două puncte de vedere opuse şi, prin urmare, subsumate celor două concepte antagoniste. Degeaba vom încerca să împăcăm logic teza şi antiteza, niciodată nu vom face un lucru cu ajutorul conceptelor şi al punctelor de vedere. În multe cazuri însă, de la obiectul surprins prin intuiţie vom trece fără trudă la conceptele contrare şi, observînd cum ies din realitate teza şi antiteza,vom înţelege îndată şi felul în care se opun şi se conciliază.

Pentru asta, este adevărat că trebuie să operăm o răsturnare în activitatea normală a gîndirii. De obicei, *a gîndi* constă în a merge

de la concepte la lucruri şi nu de la lucruri la concepte. În sensul propriu al cuvîntului, „a cunoaşte" o realitate înseamnă să luăm conceptele gata făcute, să le dozăm, să le combinăm, pînă ce obţinem un echivalent practic al realului. Să nu uităm însă că activitatea normală a gîndirii este departe de a fi dezinteresată. În general, noi nu năzuim să cunoaştem de dragul de-a cunoaşte, ci pentru a lua o hotărîre, pentru a trage un profit, în sfîrşit, pentru a ne satisface un interes. Cercetăm în ce măsură obiectul de cunoscut este *ceva* sau *altceva*, cărui gen îi aparţine, ce fel de acţiune, de demers sau de atitudine ar trebui să ne sugereze. Diversele acţiuni şi atitudini posibile sînt tot atîtea *direcţii conceptuale* ale gîndirii, determinate odată pentru totdeauna ; nu ne mai rămîne decît să le numărăm ; tocmai în asta constă aplicarea conceptelor la lucruri. A potrivi un concept pe măsura unui obiect naşte întrebările : ce putem face cu obiectul, ce poate face el pentru noi ? Cînd lipim pe obiect eticheta unui concept, marcăm în termeni precişi genul de acţiune sau de atitudine pe care obiectul va trebui să ni le sugereze. Deci cunoaşterea propriu-zisă este orientată într-o anumită direcţie şi privită dintr-un anumit punct de vedere. Ce-i drept, interesul nostru este deseori complex. Iată de ce ni se întîmplă să orientăm în mai multe direcţii succesive cunoaşterea aceluiaşi obiect şi să diversificăm punctele de vedere asupra lui. În aşa ceva constă, în înţelesul obişnuit al cuvintelor, o cunoaştere „largă" şi „comprehensibilă" a obiectului : obiectul este redus nu la un concept unic, ci la mai multe concepte la care se presupune că „participă". Cum participă la toate aceste concepte în acelaşi timp ? Întrebarea respectivă nu contează în

practică şi nici n-avem de ce să ne-o punem. În viaţa de toate zilele, sîntem pe deplin îndreptăţiţi să procedăm prin juxtapunere şi dozare a conceptelor : de aici nu rezultă nici o dificultate filozofică, de vreme ce ne-am înţeles tacit să nu filozofăm. În filozofie, nu putem adopta acest *modus operandi*, nu mergem şi de aici de la concept la lucru. Dacă vrem să cunoaştem în chip dezinteresat un obiect, să-l atingem în el însuşi, este exclusă utilizarea unui mod de a cunoaşte adaptat unui interes determinat, constînd, prin definiţie, într-o imagine asupra obiectului luată din exterior. În caz contrar, abandonăm ţelul urmărit, condamnăm filozofia la o veşnică ciorovăială între şcoli, instalăm contradicţia în sînul obiectului şi al metodei. Ori nu există filozofie şi atunci orice cunoaştere a lucrurilor are o orientare practică, ori a filozofa implică situarea în obiectul însuşi printr-un efort al intuiţiei.

Pentru a înţelege natura acestei intuiţii, pentru a determina cu precizie unde sfîrşeşte intuiţia şi unde începe analiza, trebuie să revenim la cele spuse mai sus referitor la curgerea duratei.

Analiza ajunge la concepte sau scheme avînd drept trăsătură esenţială faptul că sînt imobile în timp ce le examinăm. Din întregul vieţii interioare, am izolat această entitate psihologică numită senzaţie simplă. Atît timp cît o studiez, presupun că ea rămîne ceea ce este. Dacă aş descoperi vreo schimbare, aş spune că nu există o senzaţie unică, ci o succesiune de senzaţii ; fiecăreia din senzaţiile succesive îi voi recunoaşte imuabilitatea, la început atribuită doar senzaţiei de ansamblu. În orice caz, împingînd analiza suficient de departe, voi ajunge la elemente pe care le voi considera drept stabile. Numai şi numai aşa voi

găsi solida bază de operaţii necesară ştiinţei pentru propria-i dezvoltare.

Totuşi, nu există stare sufletească, oricît de simplă, care să nu se schimbe în fiecare clipă, de vreme ce nu există conştiinţă fără memorie, continuitate a unei stări fără adăugarea, la sentimentul din prezent, a amintirii momentelor trecute. Iată în ce constă durata. Durata interioară este viaţă continuă a memoriei prelungind trecutul pînă în prezent, fie că prezentul conţine distinct imaginea din ce în ce mai mare a trecutului, fie că, prin continua schimbare a calităţii, trădează povara tot mai grea purtată cu noi pe măsură ce îmbătrînim. Fără supravieţuirea trecutului în prezent, nu ar exista durată, ci numai instantaneitate.

Dacă sînt învinuit că, prin simplul fapt că o analizez, desprind starea psihologică din durată, mă voi apăra spunînd că fiecare dintre aceste stări psihologice surprinse în analiza mea ocupă totuşi un anumit timp. „Prin analiză, răspund eu, descompun viaţa interioară în stări şi fiecare stare în parte este omogenă ; avînd în vedere că omogenitatea are loc într-un număr determinat de minute ori secunde, rezultă că starea psihologică elementară nu încetează să dureze, deşi nu se schimbă".

Însă cine nu vede că numărul determinat de minute şi secunde atribuit stării psihologice elementare are exact valoarea unui indice menit să-mi aducă aminte că, socotită omogenă,ea e în realitate o stare care se schimbă şi durează ? Starea luată în ea însăşi este o perpetuă devenire. Din devenire, am obţinut o anumită medie a calităţii considerată invariabilă : astfel am constituit o stare imuabilă şi, tocmai din această cauză, schematică. Pe de altă parte, dincolo de devenirea a ceva anume, am obţinut devenirea în general, adică ceea ce

am numit eu *timpul* ocupat de starea respectivă. Privind mai de aproape, aş constata că timpul acesta abstract este, pentru mine, la fel de imobil ca starea localizată în el. N-ar putea să curgă decît printr-o continuă schimbare de calitate şi, dacă nu are calitate, fiind doar un simplu teatru al schimbării, el devine un mediu imobil. Aş mai constata apoi că ipoteza timpului omogen este menită să înlesnească o comparaţie între diferitele durate concrete, să ne permită numărătoarea simultaneităţilor şi să măsoare curgerea unei durate în raport cu o alta. În sfîrşit, aş înţelege că, punînd împreună reprezentarea unei stări psihologice elementare şi indicaţia unui număr determinat de minute şi secunde, mă rezum la a aminti că starea a fost desprinsă dintr-un eu care durează şi la a delimita locul unde ar trebui repusă în mişcare pentru a o readuce, de la simpla schemă, la forma concretă avută la început. Însă, toate astea le dau uitării, pentru că n-am ce face cu ele în timpul analizei.

Deci analiza operează asupra imobilului, în timp ce intuiţia se situează în mobilitate sau, ceea ce revine la acelaşi lucru, în durată. Aici se află linia de demarcaţie foarte clară dintre intuiţie şi analiză. Recunoaştem realul, trăirea, concretul prin însăşi variabilitatea lor. Recunoaştem elementul prin invariabilitatea lui. El este invariabil prin definiţie, fiind doar o schemă, o recompunere simplificată, de multe ori un simbol şi, în orice caz, o imagine luată asupra realităţii în curgere.

Este greşit să credem că am recompune realul cu aceste scheme. Trebuie s-o repetăm : de la intuiţie putem trece la analiză şi nu de la analiză la intuiţie.

Prin variabilitate, voi avea atîtea variaţii, calităţi, modificări cîte îmi voi dori, pentru că am

de-a face cu tot atîtea secvenţe imobile, izolate prin analiză, din mobilitatea dată intuiţiei. Însă toate modificările asamblate nu vor produce nimic asemănător cu variabilitatea, pentru că ele nu erau părţi, ci elemente, ceea ce înseamnă cu totul altceva.

Să luăm, de pildă, variabilitatea învecinată cu omogenitatea, mişcarea în spaţiu. În cursul acestei mişcări, îmi pot imagina nişte opriri posibile : le numesc poziţii ale mobilului sau puncte prin care trece mobilul. Însă cu poziţiile, fie ele în număr infinit, nu voi avea mişcarea. Ele nu sînt părţi ale mişcării ; sînt secvenţe surprinse din ea, doar nişte opriri presupuse, să zicem. În realitate, mobilul nu este niciodată în nici un punct ; cel mult putem spune că trece prin el. Însă trecerea, mai exact o mişcare, nu are nimic comun cu oprirea, adică cu imobilitatea. Nu este posibil să aplicăm o mişcare unei imobilităţi, deoarece ar coincide cu ea, şi am ajunge la o contradicţie. Punctele nu sînt *în* mişcare, ca nişte părţi ale ei, nici chiar *sub* mişcare, ca nişte locuri ale mobilului. Ele sînt pur şi simplu proiectate de noi îndărătul mişcării ca tot atîtea locuri pe unde ar fi mobilul, dacă s-ar opri ; prin ipoteză, însă, mobilul nu se opreşte. La drept vorbind, acestea nu sînt poziţii, ci supoziţii, secvenţe, punctele de vedere ale spiritului. Cum să construim un lucru numai cu nişte puncte de vedere ?

Totuşi, chiar asta facem de fiecare dată cînd reflectăm asupra mişcării şi asupra timpului căruia mişcarea îi foloseşte ca reprezentare. Printr-o iluzie profund înrădăcinată în spirit şi pentru că nu ne putem abţine să nu considerăm analiza drept echivalentul intuiţiei, începem prin a atinge, în cursul mişcării, un anumit număr de opriri posibile sau de puncte

din care facem, de voie, de nevoie, nişte părţi ale mişcării. Incapabili să recompunem mişcarea cu aceste puncte, intercalăm alte puncte, crezînd că astfel cuprindem mai strîns mobilitatea din mişcare. Apoi, fiindcă mobilitatea nu poate fi prinsă, înlocuim numărul finit şi constant de puncte printr-unul „crescător la infinit". Astfel, prin mişcarea gîndirii urmărind la nesfîrşit adunarea unor noi puncte la cele deja existente, ne străduim în zadar să reproducem mişcarea reală şi nedivizată a mobilului. În cele din urmă, spunem că mişcarea se compune din puncte, dar că mai implică trecerea confuză şi misterioasă de la o poziţie la poziţia următoare. De parcă toată confuzia n-ar veni din presupunerea că imobilitatea este mai clară decît mobilitatea, iar oprirea anterioară mişcării ! De parcă misterul n-ar veni din pretenţia de a merge de la oprire spre mişcare pe calea compunerii, ceea ce este imposibil, pe cînd, în realitate, putem trece fără nici o dificultate de la mişcare la încetinire şi imobilitate ! Aţi căutat semnificaţia poemului în forma literelor ce-l compun. Aţi crezut că, luînd în considerare un număr din ce în ce mai mare de litere, veţi prinde semnificaţia ce scapă mereu. În disperare de cauză, dacă aţi văzut că degeaba umblaţi după o parte din sens în fiecare literă , aţi presupus că fragmentul căutat din sensul misterios se fixează între literă şi cea următoare. Însă, repet, literele nu sînt părţi ale lucrului, ci elemente ale simbolului. Încă o dată, poziţiile mobilului nu sînt părţi ale mişcării, ci puncte ale spaţiului despre care se presupune că subîntind mişcarea. Spaţiul imobil şi vid, conceput doar şi niciodată perceput, are tocmai valoarea unui simbol. Cum să fabricaţi o realitate prin simpla manevrare a unor simboluri ?

Aici, simbolul răspunde unor obiceiuri înrădăcinate ale gîndirii noastre. În mod normal, ne instalăm în imobilitate unde găsim un punct de sprijin pentru practică şi susţinem că recompunem mobilitatea cu ea. Astfel, nu obţinem decît o imitaţie stîngace, o contrafacere a mişcării reale, însă, în viaţă, mult mai mult ne foloseşte imitaţia aceasta decît însăşi intuiţia lucrului. Or, spiritul are tendinţa irezistibilă de a considera că ideea folosită cel mai des este şi cea mai clară. Iată de ce i se pare că imobilitatea este mai clară decît mobilitatea, că oprirea precede mişcarea.

De aici provin dificultăţile ridicate de problema mişcării încă din Antichitatea timpurie. Ele se datorează pretenţiei de a merge de la spaţiu la mişcare, de la traiectorie la traiect, de la poziţiile imobile la mobilitate şi de a trece de la una la alta pe calea compunerii. De fapt, mişcarea este anterioară imobilităţii, iar între poziţii şi deplasare nu există raportul dintre parte şi întreg, ci acela dintre diversitatea punctelor de vedere posibile şi indivizibilitatea reală a obiectului.

Multe alte probleme s-au ivit din aceeaşi iluzie. Punctele imobile sînt faţă de mişcarea unui mobil ceea ce conceptele diferitelor calităţi sînt faţă de schimbarea calitativă a unui obiect. Conceptele variate în care se descompune o variaţie sînt tot atîtea viziuni stabile asupra instabilităţii realului. A gîndi un obiect, în înţelesul obişnuit al cuvîntului „a gîndi", înseamnă a surprinde din mobilitatea lui una sau mai multe secvenţe imobile. Pe scurt, înseamnă să ne întrebăm din cînd în cînd ce se-ntîmplă cu obiectul, ca să ştim ce-avem de făcut cu el. Este un mod legitim de a proceda , atît timp cît ne referim la cunoaşterea practică a realităţii. Cînd este astfel orientată către

practică, cunoaşterea n-are decît să enumere atitudinile noastre faţă de lucru. Şi invers.Iată funcţia obişnuită a conceptelor gata făcute, aceste staţii prin care punctăm parcursul devenirii. Însă dacă vrem să pătrundem cu ele pînă în natura intimă a lucrurilor, înseamnă că aplicăm mobilităţii realului o metodă făcută pentru a da nişte puncte de vedere imobile asupra ei. Uităm că, atunci cînd metafizica este posibilă, ea nu poate fi decît o strădanie de a înfrînge înclinaţia naturală a gîndirii, pentru a se situa imediat, printr-o expansiune a spiritului, în lucrul studiat şi, în sfîrşit, pentru a merge de la realitate la concepte şi nu de la concepte la realitate. Mai este de mirare că filozofilor le scapă printre degete obiectul preocupărilor lor, aşa cum păţesc şi copiii, cînd vor să apuce fumul cu mîna ? Din această cauză dăinuie o mulţime de certuri între şcoli, fiecare reproşînd celorlalte că au lăsat realul să-şi ia zborul.

Dacă metafizica trebuie să acţioneze prin intuiţie, dacă intuiţia are drept obiect mobilitatea duratei şi dacă durata este de natură psihologică, atunci n-o să închidem cumva filozoful într-o exclusivă contemplare de sine ? Oare filozofia nu va consta în a ne privi cum trăim, „aşa cum un cioban aţipit priveşte apa curgînd" ? A vorbi în asemenea termeni e totuna cu a ne întoarce la greşeala semnalată la început. Ar însemna să nesocotim natura singulară a duratei şi, totodată, caracterul esenţialmente activ al intuiţiei metafizice. Ar însemna să nu vedem că numai metoda prezentată aici ne permite să depăşim în acelaşi timp idealismul şi realismul, să afirmăm existenţa obiectelor inferioare şi superioare nouă, deşi interiorizate, într-un anumit sens, să le facem să coexiste fără dificultăţi, să împră-

ştiem progresiv neclarităţile acumulate în jurul marilor probleme, din pricina analizei. Fără a studia aici diferitele aspecte, să arătăm doar în ce fel intuiţia nu este un act unic, ci o serie nedeterminată de acte, toate de acelaşi gen, fireşte, însă fiecare dintr-o specie foarte deosebită, şi în ce fel această diversitate de acte corespunde tuturor treptelor fiinţei.

Dacă încerc *să analizez* durata, adică s-o descompun în concepte gata făcute, sînt obligat, chiar prin natura conceptului şi a analizei, să izolez din *durată în general* două viziuni opuse şi apoi să pretind că o voi recompune cu ele. Această combinaţie nu va putea prezenta nici o diversitate de nivele, nici o varietate de forme : ea este sau nu este. Voi spune că există, pe de o parte, o *multiplicitate* a stărilor de conştiinţă succesive şi, pe de altă parte, o *unitate* care le leagă. Durata va fi „sinteza" unităţii şi a multiplicităţii şi nu vedem cum o asemenea operaţie misterioasă ar prezenta nuanţe şi grade. În ipoteză, nu există şi nu poate exista decît o durată unică, cea în care conştiinţa acţionează de obicei. Pentru a fixa ideile, să luăm durata sub aspectul simplu al unei mişcări efectuîndu-se în spaţiu şi să încercăm să transpunem în concepte mişcarea considerată drept reprezentativă pentru Timp. Vom avea, pe de o parte, numărul dorit de puncte ale traiectoriei şi, pe de altă parte, o unitate abstractă ce le uneşte, aşa cum un fir ţine una lîngă alta perlele unui şirag. Odată stabilită drept posibilă, combinarea multiplicităţii abstracte şi a unităţii abstracte este un fapt unic căruia nu-i vom descoperi nuanţele, după cum nici adunarea numerelor naturale, în aritmetică, nu permite aşa ceva. În loc să ne prefacem că analizăm durata (de fapt, să facem o sinteză prin intermediul conceptelor), mai

bine ne instalăm în ea printr-un efort al intuiţiei şi vom avea atunci sentimentul unei anumite *tensiuni* bine determinate ; pînă şi determinarea însăşi apare ca o alegere dintr-o infinitate de durate posibile. De-acum încolo, observăm atîtea durate cîte dorim, foarte diferite unele de altele, deşi fiecare dintre ele, transformată în concepte, adică privită din exterior, din două puncte de vedere opuse, se reduce întotdeauna la aceeaşi combinaţie a multiplului şi a unului, combinaţie imposibil de definit.

Să exprimăm aceeaşi idee cu mai multă precizie. Dacă voi considera durata ca o multiplicitate de momente legate unele de altele printr-o unitate traversîndu-le ca un fir, oricît de scurtă ar fi durata aleasă, aceste momente sînt în număr nelimitat. Oricît de învecinate ar fi punctele matematice între ele, vor exista mereu altele şi aşa mai departe. Privită pe latura multiplicităţii, durata se va preschimba într-o pulbere de momente, fără ca vreunul dintre ele să dureze, nefiind decît un instantaneu. Dacă iau în considerare unitatea ce leagă momentele între ele, nici ea nu va dura mai mult, de vreme ce, prin ipoteză, tot ce există schimbător şi propriu-zis durabil în durată a fost pus pe seama multiplicităţii momentelor. Pe măsură ce voi pătrunde în adîncul acestei unicităţi, mi se va dezvălui ca un strat imobil al mişcării, ca un fel de esenţă atemporală a timpului : o voi numi veşnicie – veşnicie întru moarte, de vreme ce nu-i nimic altceva decît mişcarea golită de mobilitate, adică de ceea ce îi dădea viaţă. Examinînd cu atenţie opiniile şcolilor antagoniste cu privire la durată, am constata că se deosebesc numai prin faptul că atribuie o importanţă capitală unuia sau celuilalt dintre cele două concepte. Unele se agaţă de punctul de vedere al

multiplului ; ele înalţă la rangul de realitate concretă momentele distincte ale unui timp pe care l-au pulverizat, ca să spunem aşa ; pentru că unitatea face din grăunte o pulbere, o consideră cu totul artificială. Dimpotrivă, celelalte şcoli instituie unitatea duratei ca realitate concretă. Ele se situează în veşnic (*dans l'éternel*). Cum veşnicia lor rămîne totuşi abstractă fiindcă este goală, cum veşnicia unui concept exclude, prin ipoteză, conceptul opus, nu înţelegem în ce fel ar permite aceasta coexistenţa unei multiplicităţi nedeterminate de momente. În prima ipoteză, avem o lume suspendată în aer, care ar trebui să se sfîrşească şi să reînceapă de la sine în fiecare clipă. În a doua, avem infinitul unei veşnicii abstracte şi nu ne dăm seama de ce nu rămîne el învăluit în sine, cum de admite coexistenţa lucrurilor. În ambele cazuri, indiferent spre care metafizică ne orientăm, timpul apare din punct de vedere psihologic ca un amestec al celor două abstracţii lipsite de grade şi de nuanţe. Şi într-un sistem şi-n celălalt, nu există decît o durată unică luînd totul cu ea, ca un fluviu fără adîncime, fără maluri, curgînd cu o forţă imposibil de precizat, într-o direcţie necunoscută. Măcar de-ar fi un fluviu, dar el curge pentru că realitatea a căpătat acest preţ de la cele două doctrine, profitînd de o neatenţie a logicii lor. De cum îşi vin în fire, ele încremenesc curgerea fie într-o imensă întindere solidă, fie într-o infinitate de piscuri cristalizate, întotdeauna într-un *lucru* cuprins neapărat de imobilitatea unui *punct de vedere*.

Cu totul altceva se întîmplă dacă ne instalăm de la bun început, printr-un efort al intuiţiei, în curgerea concretă a duratei. Fireşte, într-o asemenea situaţie nu mai avem nici un motiv logic de a stabili durate multiple şi

diverse. În cel mai rău caz, s-ar putea să nu existe altă durată decît a noastră, tot aşa cum s-ar putea să nu existe pe lume altă culoare decît portocaliul, de pildă. Să spunem că o conştiinţă axată pe culoare ar simpatiza interior cu portocaliul în loc să-l perceapă exterior, s-ar simţi prinsă între roşu şi galben, poate chiar ar presimţi, sub această ultimă culoare, un întreg spectru în care se prelungeşte firesc continuitatea mergînd de la roşu la galben. În mod asemănător, intuiţia duratei noastre, departe de a ne lăsa suspendaţi în gol aşa cum face analiza pură, ne pune în contact cu o întreagă continuitate de durate. N-avem decît să ne înscriem în continuitatea acestora, fie în josul, fie în susul ei : în ambele cazuri, ne putem dilata la nesfîrşit printr-un efort din ce în ce mai intens, în ambele cazuri ne depăşim pe noi înşine. În primul caz, ne îndreptăm către o durată din ce în ce mai împrăştiată. Zbaterile ei, mai rapide decît ale noastre, ne divizează senzaţia simplă şi îi diluează calitatea în cantitate : la limită, am avea de-a face cu omogenul pur, cu *repetiţia* pură, prin care vom defini materialitatea. Mergînd în cealaltă direcţie, dăm peste o durată care se întinde, se comprimă, se intensifică din ce în ce mai mult : la limită, ar fi veşnicia. Dar nu o veşnicie conceptuală, adică o veşnicie întru moarte, ci o veşnicie întru viaţă. Veşnicia vie şi, prin urmare, dinamică încă, unde propria noastră durată s-ar regăsi ca vibraţiile în lumină. Ea ar fi închegarea oricărei durate, aşa cum materialitatea îi este împrăştierea. Intuiţia se mişcă între cele două extreme, iar mişcarea ei este metafizica însăşi.

*
* *

Nu se pune problema să parcurgem aici diferitele etape ale acestei mişcări. Însă după ce am făcut o prezentare generală a metodei şi o primă aplicaţie a ei, poate că nu va fi inutil să formulăm în termeni cît mai precişi cu putinţă principiile ei de bază. Dintre propoziţiile enunţate acum, majoritatea au fost parţial dovedite în lucrarea de faţă. Sperăm să le demonstrăm mai amplu cînd vom aborda alte probleme.

I. *Există o realitate exterioară, dată totuşi imediat spiritului nostru.* În această privinţă, simţul comun are dreptate împotriva idealismului şi realismului din filozofie.

II. Această realitate este mobilitate[1]. Nu există *lucruri* făcute, ci numai lucruri pe cale de-a se face. *Stările* nu se menţin, ci se schimbă. Repausul este întotdeauna aparent sau, mai bine zis, relativ. Conştiinţa asupra propriei noastre persoane, în curgerea ei continuă, ne introduce în interiorul unei realităţi după modelul căreia trebuie să ni le reprezentăm pe toate celelalte. Deci, *orice realitate este tendinţă, dacă sîntem de acord să numim tendinţă o schimbare a direcţiei pe cale de a se naşte.*

III. Căutînd puncte de sprijin solide, spiritul are drept funcţie principală, în cursul unei vieţi normale, să-şi reprezinte *stările* şi *lucrurile*. Din cînd în cînd, surprinde imagini aproape instantanee din mobilitatea nedivizată a realului. Astfel obţine *senzaţii* şi *idei*. Înlocuieşte continuitatea cu discontinuitatea, mobilitatea cu stabilitatea, tendinţa în curs de schimbare cu

1. Încă o dată, prin aceasta nu îndepărtăm deloc substanţa. Dimpotrivă, afirmăm persistenţa existenţelor. Credem că ni le putem reprezenta cu uşurinţă. Cum de a putut fi comparată această doctrină cu aceea a lui Heraclit?

punctele fixe marcînd o direcţie a schimbării şi a tendinţei. Înlocuirea respectivă este necesară simţului comun, limbajului, vieţii practice şi chiar, într-o anumită măsură încă nedeterminată (ne vom strădui s-o facem ulterior), ştiinţei pozitive. *Cînd îşi urmează înclinaţia naturală, inteligenţa operează pe de o parte cu percepţii solide şi, pe de altă parte, cu concepţii stabile.* Punctul ei de plecare este imobilul, ea nu concepe şi nu exprimă mişcarea decît în funcţie de imobilitate. Se fixează în concepte gata făcute şi se chinuie să prindă, ca într-o plasă, ceva din realitatea trecătoare. Desigur că n-o face pentru a dobîndi o cunoaştere interioară şi metafizică a realului, ci pentru a se folosi de el. Fiecare concept (şi fiecare senzaţie, de altfel) este o *problemă practică,* pusă realităţii de către activitatea noastră. Aşa cum se cuvine în afaceri, realitatea îi va răspunde prin da sau nu. Însă ea lasă astfel să-i scape din real tocmai esenţialul.

IV. Dificultăţile inerente metafizicii, antinomiile ivite, contradicţiile la care ajunge, împărţirile în şcoli antagoniste şi opoziţiile ireductibile dintre sisteme rezultă în mare parte din faptul că aplicăm cunoaşterii dezinteresate a realului nişte procedee folosite de obicei în scopuri practice. Ele provin mai ales din aceea că ne instalăm în imobil pentru a prinde mobilul în momentul trecerii, în loc să ne situăm în mişcare pentru a traversa cu ea poziţiile imobile. Ele sînt generate de pretenţia de a reconstitui realitatea, care este tendinţă şi, în consecinţă mobilitate, cu reprezentările şi conceptele avînd drept funcţie s-o imobilizeze. Cu opriri, oricît de numeroase ar fi ele, nu vom face niciodată mobilitatea ; pe cînd dacă pornim de la mobilitate, putem stabili prin gîndire atîtea opriri cîte vrem noi. Altfel spus,

trebuie să înţelegem că *nişte concepte fixe pot fi extrase de gîndirea noastră din realitatea mobilă; însă nu există nici o modalitate de a reconstitui, prin fixitatea conceptelor, mobilitatea realului.* Totuşi, dogmatismul, în calitate de constructor al sistemelor, a încercat mereu s-o reconstituie.

V. Avea să dea greş. Doctrinele sceptice, idealiste, criticiste, toate cele ce contestă spiritului puterea de a atinge un absolut nu fac altceva decît să constate neputinţa aceasta. Dacă nu izbutim să reconstituim realitatea vie cu concepte rigide şi gata făcute, asta nu înseamnă că n-o putem surprinde în vreun fel. *Demonstraţiile realizate în legătură cu relativitatea cunoaşterii sînt atinse de un viciu originar: la fel ca şi dogmatismul pe care îl atacă, ele presupun că orice cunoaştere trebuie să plece în mod necesar de la concepte bine delimitate pentru a îmbrăţişa cu ele realitatea în curgere.*

VI. Adevărul este însă că spiritul nostru poate urma calea inversă. Se poate instala în realitatea mobilă, să-i adopte direcţia mereu schimbătoare şi, în sfîrşit, s-o surprindă intuitiv. Pentru asta, trebuie să se forţeze, să inverseze sensul operaţiei prin care gîndeşte în mod obişnuit, să interpreteze categoriile sau mai bine spus, să le topească fără încetare. Astfel, va ajunge la concepte fluide, capabile să urmeze realitatea prin toate meandrele ei, să adopte însăşi mişcarea vieţii interioare a lucrurilor. Numai aşa se va constitui o filozofie progresivă, scutită de certurile dintre şcoli, capabilă să rezolve în mod firesc problemele pentru că va fi scăpat de termenii artificiali, aleşi spre a le pune. *A filozofa constă în a răsturna sensul obişnuit al activităţii gîndirii.*

VII. Această inversare nu a fost efectuată niciodată în mod sistematic ; însă o istorie aprofundată a gîndirii umane ar arăta că îi datorăm cele mai importante progrese din domeniul ştiinţei şi tot ce este valabil în metafizică. Cea mai puternică metodă de investigare de care dispune spiritul uman, şi anume analiza infinitezimală, s-a născut din inversarea respectivă[1]. Matematica modernă este tocmai un efort de a înlocui ceea ce este *gata făcut* cu ceea ce *se face*, pentru a urmări generarea mărimilor, pentru a surprinde mişcarea nu din exterior şi prin prisma urmărilor ei evidente, ci din interior şi prin tendinţa ei de a se schimba, pentru a adopta continuitatea mobilă a desenului lucrurilor. Este adevărat că se limitează la desen, nefiind decît o ştiinţă a mărimilor. A ajuns la aplicaţiile ei excepţionale numai prin inventarea anumitor simboluri şi, dacă intuiţia se află la originea invenţiei, numai simbolul poate interveni în aplicaţie. Metafizica nu urmăreşte nici o aplicaţie ; de aceea, va putea şi, de cele mai multe ori, va trebui să se abţină de la a transforma intuiţia în simbol. Scutită de obligaţia de a ajunge la rezultate folositoare pe plan practic, ea îşi va mări la nesfîrşit domeniul investigaţiilor. Ceea ce va fi pierdut din utilitate şi rigoare în raport cu ştiinţa, va recupera prin însemnătate şi întindere. Dacă matematica nu este decît ştiinţa mărimilor, dacă procedeele matematice nu se aplică decît unor cantităţi, să nu uităm că întotdeauna cantitatea este calitatea pe cale de a se naşte : am putea spune că acesta este cazul limită. Este normal ca metafizica să adopte, spre a o extinde la toate calităţile, adică la realitate în general, ideea generatoare a matematicii. Nu se va îndrepta

1. Mai ales la Newton, în cercetarea *fluxiunilor*.

cîtuşi de puţin spre matematica universală, o himeră a filozofiei moderne. Dimpotrivă, pe măsură ce va înainta pe drumul ei, va întîlni obiecte imposibil de tradus prin simboluri. Măcar va fi început prin a lua legătura cu mobilitatea şi continuitatea realului acolo unde acest contact are utilizările cele mai surprinzătoare. Se va contempla într-o oglindă care reflectă, desigur, o imagine micşorată, dar şi luminoasă a ei însăşi. Va fi văzut cu o limpezime superioară ceea ce procedeele matematice împrumută de la realitatea concretă şi va merge mai departe în direcţia realităţii concrete şi nu în cea a procedeelor matematice. Moderînd ceea ce ar părea prea modest şi, totodată, prea ambiţios în formularea noastră, să spunem că *unul dintre obiectele metafizicii constă în a opera diferenţieri şi integrări calitative*.

VIII. Ceea ce ne-a făcut să pierdem din vedere obiectul în cauză şi a înşelat chiar ştiinţa în legătură cu originea anumitor procedee folosite, este faptul că intuiţia, odată surprinsă, trebuie să-şi găsească un mod de exprimare şi de aplicare conform obiceiurilor gîndirii noastre. El trebuie să ne ofere, prin concepte bine delimitate, punctele de sprijin solide atît de necesare. Iată condiţia pentru ceea ce numim rigoare, precizie şi extindere nelimitată a unei metode generale la nişte cazuri particulare. Or, extinderea şi munca de perfecţionare logică pot continua timp de mai multe secole, pe cînd actul generator al metodei nu durează decît o clipă. Iată de ce ni se întîmplă atît de des să luăm aparatul logic al ştiinţei drept ştiinţa însăşi[1], uitînd intuiţia de unde s-a

1. Asupra acestui punct şi asupra mai multor probleme tratate în eseul de faţă, a se vedea interesantele articole ale d-lor Le Roy, Vincent şi Wilbois apărute în *Revue de métaphysique et de morale*.

ivit restul[1]. În uitarea acestei intuiţii îşi are originea tot ce au spus filozofii şi savanţii înşişi cu privire la relativitatea cunoaşterii ştiinţifice. *Relativă este cunoaşterea simbolică prin concepte preexistente fiindcă merge de la nemişcat spre mişcare, şi nu cunoaşterea intuitivă, implicată în mişcare şi îmbrăţişînd însăşi viaţa lucrurilor.* Intuiţia aceasta atinge un absolut.

Deci ştiinţa şi metafizica se întîlnesc în intuiţie. O filozofie cu adevărat intuitivă ar împlini unirea atît de dorită a metafizicii cu ştiinţa. În timp ce ar constitui metafizica în ştiinţă pozitivă – adică progresivă şi perfectibilă –, ea ar determina ştiinţele pozitive propriu-zise să devină conştiente de adevărata lor însemnătate, adesea superioară faţă de ceea ce îşi imaginează. Ar pune mai multă metafizică în ştiinţă şi mai multă ştiinţă în metafizică. Ar avea drept rezultat să restabilească o continuitate între intuiţiile obţinute sporadic de către ştiinţele pozitive în cursul istoriei lor, doar prin lovituri de geniu.

IX. În general, filozofii antici au crezut că nu există două feluri diferite de a cunoaşte

---

1. Aşa cum explicam la începutul celui de-al doilea eseu (pp.27 şi urm.) am şovăit mult timp în a folosi termenul „intuiţie" ; cînd, în sfîrşit, ne-am hotărît s-o facem, prin acest cuvînt am desemnat funcţia metafizică a gîndirii : în special cunoaşterea intimă a spiritului prin spirit şi, în subsidiar, cunoaşterea prin spirit a ceea ce este esenţial în materie. Desigur, inteligenţa este menită, înainte de orice, să mînuiască materia şi, prin urmare, s-o cunoască, însă nu-i treaba ei să îi atingă esenţa. Aceasta e semnificaţia atribuită cuvîntului în prezent eseu (scris în 1902), mai ales în ultimele pagini. Din nevoia sporită de precizie, mai tîrziu am fost determinaţi să deosebim mai clar inteligenţa de intuiţie şi ştiinţa de metafizică (a se vedea mai sus pp.27-44 şi 132-137). În general, schimbarea terminologiei nu prezintă un inconvenient grav, dacă de fiecare dată ne dăm osteneala să definim termenul în accepţia lui particulară sau dacă pur şi simplu contextul îi indică suficient de bine sensul.

fundamentul lucrurilor, că diferitele ştiinţe îşi au originea în metafizică. Nu asta a fost greşeala lor. Ea consta în a se inspira din credinţa, atît de firească spiritului uman, că variaţia nu face decît să exprime şi să dezvolte nişte invariabilităţi. De unde rezultă că Acţiunea era o Contemplare şubrezită, Durata – o imagine înşelătoare şi mobilă a veşniciei imobile, iar Sufletul – o cădere a Ideii. Toată filozofia de la Platon la Plotin reprezintă dezvoltarea unui principiu pe care l-am formula astfel : „Mai mult există în imuabil decît în mişcare, iar de la stabil la instabil se trece printr-o simplă diminuare". Or, adevărat este tocmai contrariul.

Ştiinţa modernă datează de cînd mobilitatea a fost înălţată la rangul de realitate independentă. Datează de cînd Galilei, rostogolind o bilă pe un plan înclinat, a luat hotărîrea fermă de a studia mişcarea de sus în jos, pentru ea însăşi şi în ea însăşi, în loc să-i caute principiul în conceptele de *sus* şi *jos*, două imobilităţi prin care Aristotel credea că explică suficient de bine mobilitatea. Şi n-avem aici un fapt izolat în istoria ştiinţei. Apreciem că multe dintre marile descoperiri, măcar dintre cele ce au transformat ştiinţele pozitive sau au creat altele noi, au fost tot atîtea explorări făcute în durata pură. Cu cît realitatea atinsă era mai vie, cu atît explorarea a fost mai profundă.

Sonda aruncată spre fundul mării culege o masă fluidă şi, prin uscarea la soare, din ea vor apărea cu repeziciune fire de nisip solide şi discontinue. Aşa şi intuiţia duratei, cînd stă în bătaia razelor intelectului, se prinde la fel de repede în concepte rigide, distincte, imobile. În mobilitatea vie a lucrurilor, intelectul se ocupă cu marcarea unor staţii reale sau virtuale, notează nişte plecări şi nişte sosiri ; asta-i tot ce contează pentru gîndirea omului,

în activitatea ei normală. Însă filozofia ar trebui să fie un efort pentru a depăşi condiţia umană.

Savanţii şi-au oprit privirea asupra conceptelor cu care au jalonat drumul intuiţiei şi au făcut-o cu deosebită plăcere. Cu cît examinau mai atent aceste resturi trecute la stadiul de simboluri, cu atît au atribuit un caracter simbolic oricărei ştiinţe[1]. Cu cît credeau mai mult în caracterul simbolic al ştiinţei, cu atît îl realizau şi-l accentuau. Nu după mult timp au ajuns ca, în ştiinţa pozitivă, să nu mai facă diferenţa între natural şi artificial, între datele intuiţiei imediate şi imensa muncă de analiză efectuată de intelect în jurul intuiţiei. Astfel, ei au deschis calea unei doctrine care afirmă relativitatea tuturor cunoştinţelor noastre.

Însă şi metafizica şi-a adus contribuţia ei.

Cum se poate ca maeştrii filozofiei moderne să nu fi avut sentimentul continuităţii mobile a realului, avînd în vedere că ei au fost nu numai metafizicieni, ci şi reformatori ai ştiinţei? Cum să nu se fi situat ei în ceea ce numim durata concretă? Au făcut-o într-o măsură mult mai mare decît au crezut şi, în orice caz, mult mai mare decît au spus-o. Dacă ne străduim să unim printr-o linie continuă intuiţiile în jurul cărora s-au organizat sistemele, descoperim, pe lîngă multe alte linii convergente sau divergente, o direcţie bine determinată a gîndirii şi

1. Pentru a completa cele expuse în nota precedentă, să spunem că am urmărit, încă din perioada în care scriam aceste rînduri, să restrîngem sensul cuvîntului „ştiinţă" şi să numesc *ştiinţifică* în special cunoaşterea materiei inerte prin inteligenţa pură. Cu toate acestea, cunoaşterea vieţii şi a spiritului este ştiinţifică într-o mare măsură, – în măsura în care foloseşte aceleaşi metode de investigaţie ca în cunoaşterea materiei inerte. Invers, cunoaşterea materiei inerte va putea fi numită *filozofică* în măsura în care utilizează intuiţia duratei pure, într-un moment decisiv al istoriei sale. A se vedea şi nota de la p.173. la începutul eseului de faţă.

a sentimentului. Care anume este gîndirea latentă? Cum să exprimăm sentimentul? Să adoptăm încă o dată limbajul platonicienilor, renunţînd însă la sensul psihologic al cuvintelor: vom numi Idee o anumită *certitudine a înţelegerii lesnicioase*, iar Suflet o anumită *nelinişte a vieţii*. Vom spune că un cuvînt determină filozofia modernă să înalţe Sufletul mai presus de Idee. Prin aceasta, ea tinde, la fel ca ştiinţa modernă şi chiar mai mult decît ea, să meargă în sens invers faţă de gîndirea antică.

Metafizica, la fel ca ştiinţa, a ţesut în jurul vieţii ei profunde un bogat văl de simboluri, uitînd cîteodată că, dacă o ştiinţă are nevoie de simboluri în dezvoltarea sa analitică, principala raţiune de a fi a metafizicii este despărţirea de simboluri. Şi aici, intelectul şi-a continuat acţiunea de fixare, de divizare şi de reconstruire. Este adevărat că a continuat-o sub o formă diferită. Fără a insista asupra unui punct ce ne-am propus să-l dezvoltăm în altă parte, să spunem totuşi că intelectul, al cărui rol este acela de a opera asupra elementelor stabile, poate căuta stabilitatea fie în nişte *relaţii*, fie în nişte *lucruri*. Cînd lucrează asupra conceptelor de relaţie, el ajunge la simbolismul *ştiinţific*. Cînd operează asupra conceptelor legate de lucruri, ajunge la simbolismul *metafizic*. Şi într-un caz, şi-n celălalt, aranjamentul îi aparţine. Ar fi bucuros să se ştie independent. Decît să recunoască imediat cît datorează intuiţiei profunde a realităţii, preferă să vedem în opera lui doar o aranjare artificială a simbolurilor. Dacă am lua *întocmai* ceea ce spun metafizicienii şi savanţii, dacă ne-am opri la materialitatea a ceea ce fac ei, am putea crede că primii au săpat un tunel adînc sub realitate, că aceştia din urmă au construit un pod elegant deasupra ei, dar că fluviul mişcător al lucrurilor trece

printre cele două lucrări de artă fără să le atingă.

Unul dintre principalele artificii ale criticii kantiene este acela de a reţine *ad litteram* cele spuse de metafizician şi savant, de a împinge metafizica şi ştiinţa pînă la limita extremă a simbolismului. De altfel, ele însele se îndreaptă spre această limită, de îndată ce intelectul revendică o independenţă plină de pericole. Odată contestate legăturile ştiinţei şi ale metafizicii cu „intuiţia intelectuală", Kant arată cu uşurinţă că ştiinţa este relativă, iar metafizica artificială. Exacerbînd, şi într-un caz, şi-n celălalt, independenţa intelectului, degajînd metafizica şi ştiinţa de „intuiţia intelectuală" care le umplea, ştiinţa, cu relaţiile ei, îi prezintă doar o peliculă a formei, iar metafizica îi arată, cu lucrurile ei, doar o peliculă a materiei. Mai este atunci de mirare că prima nu-i dezvăluie decît nişte cadre încastrate în alte cadre, iar a doua, nişte fantome fugind după fantome?

El a dat ştiinţei şi metafizicii nişte lovituri atît de puternice, încît nu şi-au revenit încă din ameţeală. Spiritul s-ar resemna bucuros să vadă în ştiinţă o cunoaştere relativă, iar în metafizică, o speculaţie golită de înţeles. Se pare că şi astăzi critica lui Kant se aplică oricărei metafizici şi oricărei ştiinţe. În realitate, ea se aplică mai ales filozofiei antice şi formei – tot antice – deseori păstrate de moderni pentru gîndirea lor. Se îndreaptă împotriva unei metafizici ce pretinde că ne dă un sistem de lucruri *unic* şi gata făcut, împotriva unei ştiinţe considerate un sistem de relaţii *unic*, în sfîrşit, împotriva unei ştiinţe şi a unei metafizici prezentînd simplicitatea arhitecturală a unui templu grec sau a teoriei platoniciene a Ideilor. Dacă metafizica pretinde că se bazează pe concepte intrate în posesia noastră înainte ca ea să

fi existat, dacă ea constă într-un aranjament ingenios al ideilor preexistente, utilizate de noi ca niște materiale de construcții pentru un edificiu, în sfîrșit, dacă este altceva decît dilatarea constantă a spiritului, strădania mereu înnoită de a ne depăși ideile actuale și chiar logica noastră simplă, este evident că ea devine artificială ca toate operele intelectului pur. Cînd știința în întregul ei ține de analiză sau de reprezentare conceptuală ; cînd experiența îi slujește doar ca verificare a „ideilor clare" ; cînd – în loc să plece de la intuiții multiple, diverse inserate în mișcarea proprie a fiecărei realități, dar fără a se încastra unele în altele – se crede o imensă matematică, un sistem unic de relații capturînd totalitatea realului într-o plasă montată dinainte, ea devine o cunoaștere referitoare numai la intelectul uman. Să citim cu atenție *Critica rațiunii pure* și vom vedea că, pentru Kant, știința este un fel de *matematică universală*, iar metafizica, un *platonism* ușor modificat. La drept vorbind, visul unei matematici universale nu-i altceva decît o rămășiță a platonismului. Matematica universală reprezintă ceea ce devine lumea Ideilor cînd se presupune că Ideea constă într-o relație sau într-o lege și nu într-un lucru. Kant a luat drept realitate visul cîtorva filozofi moderni[1] : mai mult chiar, a crezut că orice cunoaștere științifică era doar un fragment desprins din matematica universală sau, mai degrabă, o prefigurare a ei. Din acea clipă, principala sarcină a Criticii era aceea de a întemeia această matematică, adică de a determina ceea ce trebuie să fie inteligența și ceea ce trebuie să

1. Cu privire la acest subiect, a se vedea în *Philosophische Studien* de Wundt (vol. IX, 1894), un articol foarte interesant al lui C. Rădulescu-Motru : *Zur Entwickelung von Kant's Theorie der Naturcausalität.*

fie obiectul pentru ca o matematică neîntreruptă să le poată uni. Fiindcă intelectul organizează el însuşi natura (numai dacă se presupune existenţa unei armonii prestabilite) şi se regăseşte în ea ca într-o oglindă, este absolut sigur că orice experienţă intră astfel în cadrele rigide şi deja constituite ale intelectului. De aici rezultă că ştiinţa este posibilă şi îi datorează relativităţii toată eficacitatea sa. Tot de aici reiese şi imposibilitatea metafizicii, de vreme ce ea nu va mai găsi nimic altceva de făcut decît să parodieze, asupra fantomei lucrurilor, activitatea de aranjare conceptuală pe care ştiinţa o continuă cu seriozitate asupra raporturilor. Pe scurt, *toată* Critica Raţiunii pure *ajunge să stabilească faptul că platonismul, ilegitim dacă Ideile sînt lucruri, devine legitim dacă ideiile sînt nişte raporturi. Aşa cum îşi doreşte şi Platon, ideea gata făcută, odată adusă din cer pe pămînt, este fundamentul comun al gîndirii şi al naturii. Însă toată* Critica Raţiunii pure *se bazează şi pe postulatul conform căruia gîndirea noastră este în stare doar să platonizeze, adică să toarne orice experienţă posibilă în nişte tipare preexistente.*

Aici este nodul problemei. Dacă, într-adevăr, cunoaşterea ştiinţifică este aşa cum a dorit-o Kant, există o ştiinţă simplă, preformulată şi chiar preformată în natură, după cum credea Aristotel : cu această logică imanentă lucrurilor, marile descoperiri nu fac decît să ilumineze punct cu punct linia dinainte trasată, aşa cum aprindem treptat, într-o seară de sărbătoare, cordonul de beculeţe, care desena deja contururile unui monument. Dacă, într-adevăr, cunoaşterea metafizică este aşa cum a dorit-o Kant, ea se limitează la egala posibilitate a celor două atitudini opuse ale spiritului în faţa tuturor marilor probleme ;

manifestările ei sînt tot atîtea opţiuni arbitrare, întotdeauna efemere, între două soluţii formulate virtual de cînd lumea şi pămîntul : ea trăieşte din antinomii şi moare tot din cauza lor. Adevărul este că nici ştiinţa modernă nu se remarcă prin simplicitate unilaterală, nici metafizica modernă nu prezintă nişte opoziţii ireductibile.

Ştiinţa modernă nu este nici una, nici simplă. Ea se bazează – trebuie să recunosc – pe idei considerate, în cele din urmă, clare ; însă aceste idei, cînd sînt profunde, s-au lămurit treptat prin folosirea lor ; cea mai mare parte a luminozităţii şi-o datorează luminii trimise, prin reflexie, de către faptele şi aplicaţiile la care au condus, claritatea unui concept nefiind altceva decît certitudinea dobîndită cu privire la utilizarea lui avantajoasă. La origine, unele dintre ele trebuie să fi părut obscure, greu de împăcat cu nişte concepte deja recunoscute în ştiinţă, aproape absurde. Este totuna cu a spune că ştiinţa nu operează prin asamblarea simetrică a conceptelor, făcute să se îmbine cu precizie. Ideile profunde şi fertile sînt tot atîtea luări de contact cu nişte curente ale realităţii, nu numaidecît convergente. Într-adevăr, rotunjindu-şi unghiurile prin frecare, conceptele în care se fixează ele ajung întotdeauna, de bine, de rău, să se adapteze împreună.

Pe de altă parte, metafizica modernă nu este alcătuită din soluţii atît de radicale încît să ajungă la opoziţii ireductibile. Firește, aşa s-ar întîmpla dacă n-ar exista nici o modalitate de a accepta în acelaşi timp, pe acelaşi teren, teza şi antiteza antinomiilor. Însă a filozofa constă tocmai în a se situa, printr-un efort al intuiţiei, înlăuntrul acestei realităţi concrete asupra căreia Critica aplică, din afară, cele două perspective opuse, teza şi antiteza. Niciodată

nu-mi voi imagina în ce fel se întrepătrund albul şi negrul, dacă n-am văzut cenuşiul ; însă, de îndată ce am văzut cenuşiul, înţeleg cu uşurinţă cum îl putem considera din dublul punct de vedere al negrului şi al albului. Cînd doctrinele au un fundament intuitiv, ele scapă de critica lui Kant exact în măsura în care se bazează pe intuiţie ; iar aceste doctrine reprezintă totul în metafizică, dacă nu luăm în considerare metafizica rigidă şi moartă din nişte *teze*, ci pe cea vie, a *filozofilor*. Desigur, divergenţele dintre şcoli, adică, pe scurt, dintre grupurile de discipoli formate în jurul unor maeştri, sînt ispititoare. Dar se prezintă ele la fel de categorice şi între maeştrii înşişi ? Ceva domină aici diversitatea sistemelor. Repetăm, este ceva simplu şi distinct, ca atunci cînd trimitem o sondă spre fundul aceluiaşi ocean, deşi ea aduce la suprafaţă materii foarte diferite. De obicei, discipolii se ocupă tocmai de aceste materii : iată rolul analizei. Iar maestrul, pentru că formulează, dezvoltă, traduce în idei abstracte ceea ce crede, îşi devine propriul său discipol. Însă actul simplu, cel ce urneşte analiza din loc şi se ascunde în spatele ei, îşi are originea într-o cu totul altă facultate decît aceea de a analiza. Aceasta ar fi, chiar prin definiţie, intuiţia.

S-o spunem în chip de concluzie : facultatea respectivă nu are nimic misterios. Oricine a practicat cu succes compoziţia literară, ştie foarte bine că, după ce subiectul a fost studiat, documentele – adunate, toate notele – luate, pentru a aborda însăşi activitatea de compunere, este nevoie de ceva în plus, de un efort adesea chinuitor, spre a se situa dintr-odată chiar în miezul subiectului. Este necesară căutarea în adîncime a unui impuls în voia căruia n-avem decît să ne lăsăm. Acest impuls,

odată primit, lansează spiritul pe calea unde regăseşte şi informaţiile culese, şi încă multe alte detalii ; el se desfăşoară şi se analizează el însuşi în termeni a căror enumerare ar continua la nesfîrşit ; cu cît înaintăm, cu atît descoperim mai mult ; niciodată nu vom ajunge să le spunem pe toate. Totuşi, dacă ne întoarcem brusc spre impulsul pe care-l simţim în spatele nostru şi încercăm să-l prindem, el se ascunde. Nu este un lucru, ci un îndemn la mişcare şi, cu toate că poate fi extins la infinit, el este simplicitatea însăşi. Intuiţia metafizică pare să fie ceva de acelaşi gen. Ceea ce corespunde aici notelor şi documentelor din compoziţia literară, este ansamblul observaţiilor şi al experienţelor reunite de ştiinţa pozitivă şi, mai ales, de o anumită reflecţie a spiritului asupra spiritului. Căci realitatea nu ne garantează obţinerea unei intuiţii, adică a unei simpatii spirituale cu ceea ce are ea lăuntric, dacă nu i-am cîştigat încrederea printr-o familiarizare îndelungată cu manifestările ei superficiale. Nu se pune problema să asimilăm pur şi simplu faptele remarcabile ; trebuie să acumulăm şi să topim o cantitate enormă de asemenea fapte, pentru a putea fi siguri că, prin această fuziune, neutralizăm toate ideile preconcepute şi premature, pe care cercetătorii le-au pus involuntar la baza observaţiilor lor. Numai aşa se detaşează materialitatea brută a faptelor cunoscute. Chiar în cazul simplu şi privilegiat luat ca exemplu, chiar pentru contactul direct al eului cu eul, efortul definitiv al intuirii distincte ar fi imposibil celui ce nu va fi reunit un număr foarte mare de analize psihologice şi nu le va fi comparat între ele. Maeştrii filozofiei moderne au asimilat tot materialul oferit de ştiinţa timpului lor. Cam de o jumătate de secol încoace, eclipsa parţială a metafizicii se

datorează imensei dificultăţi resimţite de filozof în a lua contact cu o ştiinţă devenită prea dispersată. Însă intuiţia metafizică, deşi nu ajungem la ea decît cu ajutorul cunoştinţelor materiale, este cu totul altceva decît rezumatul sau sinteza acestora. Se deosebeşte de ele aşa cum impulsul motrice se deosebeşte de drumul parcurs de către un mobil, aşa cum tensiunea resortului se deosebeşte de mişcările vizibile ale pendulului. În acest sens, metafizica nu are nimic comun cu o generalizare a experienţei ; totuşi, ea s-ar putea defini ca o *experienţă integrală*.

VII

Filozofia lui Claude Bernard

Discurs rostit la ceremonia
Centenarului Claude Bernard,

Collège de France, 30 decembrie 1913

Ceea ce filozofia îi datorează lui Claude Bernard este, înainte de orice, teoria metodei experimentale. Ştiinţa modernă şi-a luat întotdeauna drept model experienţa ; fiindcă a început cu mecanica şi astronomia, fiindcă nu a luat în considerare, din materie, decît ceea ce era general şi învecinat cu matematica, timp îndelungat, ea nu a cerut experienţei decît să-i ofere un punct de plecare pentru calculele sale şi o sosire prin care să i le verifice. Ştiinţele de laborator datează din secolul al XIX-lea : ele urmăresc experienţa prin toate hăţişurile ei, fără a pierde vreodată contactul cu ea. În legătură cu aceste cercetări concrete, Claude Bernard va fi adus formularea metodei lor, aşa cum a făcut odinioară Descartes, pentru ştiinţele abstracte ale materiei. În acest sens, *Introduction à la médicine expérimentale* (Introducere în medicina experimentală, *n. tr.*) – este pentru noi ceea ce *Discours de la méthode* a fost pentru secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea. Şi într-un caz, şi-n celălalt, ne găsim în faţa unui om genial, care a început prin a face mari descoperiri şi s-a întrebat apoi cum anume trebuia să procedeze pentru a le face : demers aparent paradoxal şi, totuşi, singurul firesc. Modalitatea inversă de a acţiona a fost încercată de mult mai multe ori, fără a fi reuşit

vreodată. Numai de două ori în istoria ştiinţei moderne şi pentru cele două forme principale luate de cunoaşterea naturii, spiritul de invenţie s-a răsfrînt asupra lui însuşi pentru a se analiza şi pentru a determina astfel condiţiile generale ale descoperirii ştiinţifice. Această fericită îmbinare de spontaneitate şi reflecţie, de ştiinţă şi filozofie s-a produs de fiecare dată în Franţa.

În *Introducere*, Claude Bernard a căutat în permanenţă să ne arate în ce fel faptul şi ideea colaborează în cercetarea experimentală. Faptul, observat cu sau fără claritate, sugerează ideea unei explicaţii ; savantul cere experienţei să-i confirme această idee ; însă pe toată durata experienţei, el trebuie să fie pregătit să-şi abandoneze ipoteza ori s-o remodeleze după fapte. Prin urmare, cercetarea ştiinţifică este un dialog între spirit şi natură. Natura ne stîrneşte curiozitatea ; îi punem întrebări ; replicile ei dau conversaţiei o turnură imprevizibilă, provocînd noi întrebări cărora natura le răspunde prin sugerarea altor idei şi aşa mai departe. Cînd Claude Bernard descrie această metodă, cînd dă exemple şi aminteşte aplicaţiile făcute, tot ceea ce ne prezintă ni se pare atît de simplu şi de normal, încît abia dacă mai era nevoie să ne spună : ni se pare că am ştiut dintotdeauna. Tot aşa portretul pictat de un mare artist ne poate da impresia că am cunoscut modelul.

Totuşi, nici în ziua de azi, metoda lui Claude Bernard nu este întotdeauna înţeleasă şi practicată aşa cum ar trebui să fie. Au trecut cincizeci de ani peste opera lui ; niciodată n-am încetat s-o citim şi s-o admirăm : am tras din ea toate învăţămintele pe care le cuprinde ?

Unul dintre rezultatele cele mai clare ale analizei ar trebui să fie următorul : ne învaţă că nu există vreo diferenţă între o observaţie bine

făcută şi o generalizare întemeiată. De prea multe ori ne imaginăm că experienţa este menită să ne aducă nişte fapte brute : punînd stăpînire pe aceste fapte, apropiindu-le unele de altele, inteligenţa s-ar ridica astfel la legi din ce în ce mai înalte. Deci, generalizarea ar fi o funcţie, iar observarea ar fi o alta. Nimic mai fals decît acest fel de a concepe munca de sinteză, nimic mai periculos pentru ştiinţă şi filozofie. El a condus la convingerea că există interesul ştiinţific de a asambla nişte fapte din simplă plăcere, de a le nota alene sau chiar cu pasivitate, aşteptînd venirea unui spirit capabil să le domine şi să le supună unor legi. Ca şi cum observaţia ştiinţifică n-ar fi întotdeauna un răspuns la o întrebare, precisă ori confuză ! Ca şi cum observaţiile pasiv notate una după alta ar fi altceva decît nişte răspunsuri descusute la nişte întrebări puse la voia întîmplării ! Ca şi cum munca de generalizare ar consta în a descoperi, prea tîrziu, un sens plauzibil al acestui discurs incoerent ! Adevărul este că discursul trebuie să aibă imediat un sens sau nu-l va avea niciodată. Semnificaţia lui se va putea schimba pe măsură ce vom aprofunda faptele, însă mai întîi trebuie să existe o semnificaţie. A generaliza nu înseamnă a utiliza faptele deja adunate, notate pentru nu ştiu ce activitate de condensare : sinteza este cu totul altceva. Nu-i atît o operaţie specială, cît o anumită forţă a gîndirii, capacitatea de a pătrunde înlăuntrul unui fapt pe care-l credem semnificativ şi unde vom găsi explicaţia unui număr nedeterminat de fapte. Într-un cuvînt, spiritul de sinteză este doar o putere superioară a spiritului de analiză.

Această concepţie asupra activităţii de cercetare ştiinţifică reduce simţitor distanţa dintre maestru şi ucenic. Ea nu ne mai permite să

deosebim două categorii de cercetători, dintre care unii ar fi doar nişte muncitori necalificaţi, pe cînd ceilalţi ar avea drept obligaţie să inventeze. Invenţia trebuie să existe pretutindeni, pînă şi-n cea mai umilă cercetare a unui fapt, şi-n experienţa cea mai simplă. Acolo unde nu există strădanie personală, chiar originală, nu există nici măcar un început de ştiinţă. Aceasta este marea învăţătură care se desprinde din opera lui Claude Bernard.

Din punctul de vedere al filozofului, ea mai conţine ceva în plus : o anumită concepţie asupra adevărului şi, în consecinţă, o filozofie.

Cînd vorbesc despre filozofia lui Claude Bernard nu mă refer la acea metafizică a vieţii descoperită, chipurile, în scrierile sale, destul de străină gîndirii lui. La drept vorbind, s-a discutat mult despre ea. Unii, invocînd pasajele unde Claude Bernard critică ipoteza unui „principiu vital", au pretins că, în viaţă, el nu vede nimic mai mult decît un ansamblu de fenomene fizice şi chimice. Ceilalţi – cînd se referă la „ideea organizatoare şi creatoare" determinînd, după părerea autorului, fenomenele vitale – vor negreşit ca el să fi făcut distincţia radicală între materie vie şi materie brută, atribuind astfel vieţii o cauză independentă. În sfîrşit, după alţi cîţiva, Claude Bernard ar fi oscilat între cele două concepţii sau ar fi plecat de la prima pentru a ajunge progresiv la a doua. Recitiţi cu atenţie opera maestrului : cred că nu veţi găsi nici o atare afirmaţie, nici o atare negaţie, nici o atare contradicţie. Fireşte, Claude Bernard s-a ridicat de multe ori împotriva ipotezei conform căreia ar exista „un principiu vital" ; însă acolo unde o face, ţinteşte cu precizie vitalismul superficial al medicilor şi al fiziologilor, care afirmau existenţa, la fiinţa vie, a unei forţe capabile să

lupte împotriva forţelor fizice şi să le contracareze acţiunea. În general, la timpul respectiv, se credea că aceeaşi cauză, acţionînd în aceleaşi condiţii asupra aceleiaşi fiinţe vii, nu producea întotdeauna acelaşi efect. Se spunea că trebuie pus la socoteală caracterul schimbător al vieţii. Însuşi Magendie, deşi a contribuit atît de mult la transformarea fiziologiei într-o ştiinţă, credea încă într-o anumită indeterminare a fenomenului vital. Celor ce susţin aşa ceva, Claude Bernard le răspunde că faptele fiziologice sînt supuse unui determinism inflexibil, la fel de riguros ca acela al faptelor fizice şi chimice : chiar printre operaţiile efectuate în organismul animal, nu există nici una care să nu se explice într-o bună zi prin fizică şi chimie. Iată ce era de spus despre principiul vital. Să ne ocupăm acum de ideea organizatoare şi creatoare. Descoperim că, pretutindeni unde este vorba despre ea, Claude Bernard îi înfruntă pe cei ce ar refuza să vadă în fiziologie o ştiinţă specială, distinctă de fizică şi chimie. După părerea lui, calităţile sau, mai degrabă, aptitudinile spiritului necesare unui fiziolog nu sînt identice cu cele cerute unui chimist sau unui fizician. Cine nu are simţul organizării, adică al coordonării speciale de la părţi la întreg, coordonare caracteristică fenomenului vital, nu poate fi un fiziolog. Într-o fiinţă vie, lucrurile se petrec ca şi cum ar interveni o anumită „idee", astfel încît să dea socoteală de ordinea în care se grupează elementele. De altfel, această idee nu este o forţă, ci un principiu de explicare : dacă ea ar acţiona efectiv, dacă ar putea cît de cît să contracareze jocul forţelor fizice şi chimice, atunci nu ar mai exista fiziologie experimentală. Nu numai că fiziologul trebuie să ia în considerare această idee organizatoare în

studierea fenomenelor vieţii : el trebuie să-şi amintească, după Claude Bernard, că faptele de care se ocupă au drept loc de desfăşurare un organism deja construit, iar construirea organismului respectiv sau, cum spune el, „crearea" lui, este o operaţie de un ordin total diferit. Desigur, insistînd asupra distincţiei foarte clar stabilite de Claude Bernard între construcţia maşinii şi deconstrucţia sau uzura ei, între maşină şi ceea ce se petrece în ea, am sfîrşi prin a restaura sub o altă formă vitalismul combătut de el ; însă el n-a făcut-o şi a preferat să nu se pronunţe asupra naturii vieţii, aşa cum nu s-a pronunţat asupra constituirii materiei ; el menţine astfel problema raportului dintre cele două. La drept vorbind, fie că atacă ipoteza „principiului vital", fie că recurge la „ideea directoare", în ambele cazuri el este preocupat în exclusivitate să determine condiţiile fiziologiei experimentale. El caută să definească nu atît viaţa, cît ştiinţa vieţii. El apără fiziologia şi de cei ce cred că faptul fiziologic trece prea repede ca să poată fi supus experimentării, şi de cei ce îl consideră accesibil pentru experienţele noastre, deşi nu deosebesc aceste experienţe de cele din fizică şi chimie. Primilor le răspunde că faptul fiziologic este dominat de un determinism absolut şi că fiziologia este, prin urmare, o ştiinţă riguroasă ; celorlalţi le răspunde că fiziologia îşi are propriile legi şi metode, diferite de cele din fizică şi chimie şi că fiziologia este, în consecinţă, o ştiinţă independentă.

Dacă Claude Bernard nu ne-a dat şi nu a vrut să ne dea o metafizică a vieţii, din ansamblul operei sale se desprinde o filozofie generală a cărei influenţă va fi, probabil, mult mai durabilă şi mai profundă decît aceea a oricărei teorii particulare.

Timp îndelungat, filozofii au luat realitatea drept un tot sistematic, drept un mare edificiu pe care l-am putea reconstrui, în cel mai rău caz, prin gîndire, doar cu resursele raţionamentului, deşi trebuie să recurgem, de fapt, la ajutorul observaţiei şi al experienţei. Deci natura ar fi un ansamblu de legi cuprinse una în alta, în funcţie de principiile logicii umane ; iar aceste legi ar fi gata făcute, în interiorul lucrurilor ; efortul ştiinţific ar consta în a le detaşa, dînd la o parte, unul cîte unul, faptele de la suprafaţă, aşa cum scoatem la lumină un monument egiptean înlăturînd cu lopata nisipul deşertului. Întreaga operă a lui Claude Bernard se împotriveşte acestei concepţii asupra faptelor şi a legilor. Cu mult înainte ca filozofii să fi insistat asupra aspectelor convenţionale şi simbolice din ştiinţa umană, el a observat şi a măsurat distanţa dintre logica omului şi cea a naturii. După părerea lui, dacă niciodată nu vom fi prea prudenţi în verificarea unei ipoteze, niciodată nu vom fi pus suficientă îndrăzneală pentru a o inventa. Ceea ce ni se pare nouă absurd nu este neapărat şi pentru natură : să facem experienţa şi, dacă ipoteza se verifică, va trebui să devină inteligibilă şi clară pe măsură ce faptele ne vor constrînge să ne familiarizăm cu ea. Să ne amintim totuşi că o idee, oricît de maleabilă o vom fi făcut, nu va avea niciodată flexibilitatea lucrurilor. Să fim gata s-o abandonăm în favoarea alteia, mai apropiată de experienţă. „Ideile, spune Claude Bernard, nu sînt decît nişte instrumente intelectuale cu ajutorul cărora pătrundem în fenomene ; trebuie să le schimbăm după ce şi-au îndeplinit rolul, aşa cum înlocuim un bisturiu tocit după o întrebuinţare îndelungată." Şi adăuga : „Încrederea prea mare în raţionament, conducîndu-l pe fiziolog la o falsă

simplificare a lucrurilor, ţine de absenţa unui sentiment al complexităţii fenomenelor naturale." Mai spunea: „Cînd facem o teorie generală în ştiinţele noastre, putem fi absolut siguri că toate aceste teorii sînt false. Ele nu sînt decît nişte adevăruri parţiale şi provizorii, la fel de folositoare ca treptele pe care ne bazăm pentru a înainta în investigaţie." Revenea asupra acestui aspect cînd vorbea de propriile lui teorii: „Mai tîrziu, ele vor fi înlocuite cu altlele, reprezentînd un stadiu mai avansat al problemei şi aşa mai departe. Teoriile sînt ca nişte nivele succesive pe care le depăşeşte ştiinţa, lărgindu-şi orizontul." Nimic mai semnificativ decît începutul unuia dintre ultimele paragrafe din *Introduction à la médicine expérimentale*: „Unul dintre cele mai mari obstacole întîlnite în desfăşurarea generală şi liberă a cunoştinţelor umane este tendinţa care împinge diferitele cunoştinţe să se individualizeze în sisteme... Sistemele tind să înrobească spiritul uman... Este necesar să înlăturăm piedicile puse de sistemele filozofice şi ştiinţifice... Filozofia şi ştiinţa nu trebuie să fie sistematice." Filozofia nu trebuie să fie sistematică! Pe vremea cînd scria Claude Bernard, acesta era un paradox. Pe atunci, fie pentru a justifica existenţa filozofiei, fie pentru a o desfiinţa, se făcea simţită tendinţa de a identifica spiritul filozofic cu spiritul de sistem. Totuşi, adevărul este de partea lui Claude Bernard şi ne vom convinge din ce în ce mai mult, pe măsură ce se va dezvolta efectiv o filozofie capabilă să urmărească realitatea concretă prin toate meandrele ei. Şi atunci nu vom mai asista la o succesiune de doctrine, fiecare dintre ele, demnă sau nu de luat în seamă, afirmînd că ar conţine totalitatea lucrurilor în formule explicative simple. Vom

avea o filozofie unică, înălţîndu-se treptat alături de ştiinţă. Toţi cei ce gîndesc, vor contribui la progresul ei. Nu vom mai spune : „Natura este una şi vom căuta, printre ideile deja intrate în posesia noastră, pe acelea în care o vom putea insera." Vom spune : „Natura este ceea ce este şi cum inteligenţa noastră, făcînd parte din natură, este mai puţin vastă decît ea, este îndoielnic faptul că vreuna din ideile noastre actuale ar fi suficient de largă pentru a o îmbrăţişa. Să ne străduim a ne lărgi gîndirea ; intelectul nostru să trudească din greu ; dacă este nevoie, să spargem cadrele gîndirii noastre ; însă nu trebuie s-avem pretenţia de a îngusta realitatea pe măsura ideilor noastre, ci ideile n-au decît să se modeleze, mărindu-se, după realitate." Iată ce vom spune şi ce vom încerca să facem. Înaintînd din ce în ce mai departe pe calea pe care ne-am angajat, va trebui să ne amintim întotdeauna că Claude Bernard a contribuit la deschiderea ei. Iată de ce niciodată nu vom fi destul de recunoscători pentru ceea ce a făcut. Iată de ce salutăm în el, pe lîngă fiziologul de geniu şi unul dintre cei mai mari experimentatori ai tuturor timpurilor, pe filozoful care va fi fost unul dintre maeştrii gîndirii contemporane.

VIII

Despre pragmatismul lui William James

Adevăr şi realitate[1]

Cum să vorbim despre pragmatism după ce a făcut-o deja William James? Ce am mai putea spune noi fără a fi fost spus deja, şi încă mult mai bine, în cartea surprinzătoare şi fermecătoare a cărei traducere fidelă o avem acum? Ne-am abţine să luăm cuvîntul dacă gîndirea lui James n-ar fi de cele mai multe ori diminuată, deformată, falsificată prin interpretările ce i se dau. Circulă tot felul de idei, riscînd să se plaseze între cititor şi carte, să răspîndească o confuzie artificială în jurul unei opere, care este însăşi claritatea.

Am înţelege greu pragmatismul lui James, dacă n-am începe prin a modifica ideea pe care ne-o facem asupra realităţii în general. Vorbim despre „lume" şi „cosmos"; după originea lor, aceste cuvinte desemnează ceva simplu sau măcar bine compus. Spunem „universul", iar cuvîntul ne face să ne gîndim la posibila unificare a lucrurilor. Putem fi spiritualişti, materialişti, panteişti, aşa după cum putem fi la fel de bine indiferenţi faţă de filozofie şi mulţumiţi cu simţul comun: întotdeauna ne imaginăm că ar exista unul sau mai multe principii simple, prin intermediul cărora s-ar

1. Eseul a fost scris pentru a servi drept prefaţă la lucrarea lui William James despre pragmatism, tradusă de E. Le Brun (Paris, Flammarion, 1911).

explica ansamblul lucrurilor materiale şi morale.

Toate acestea se întîmplă pentru că inteligenţa noastră este dornică de simplitate. Ea îşi drămuieşte eforturile şi vrea ca natura să se fi rînduit în aşa fel încît să ne ceară, spre a fi gîndită, volumul de muncă cel mai mic cu putinţă. Deci, ea îşi ia numai elementele sau principiile necesare pentru a recompune cu ele seria nesfîrşită a obiectelor şi a evenimentelor.

În loc să reconstruim lucrurile la modul ideal, spre satisfacţia deosebită a raţiunii noastre, dacă ne-am limita pur şi simplu la ceea ce ne oferă experienţa, am gîndi şi ne-am exprima cu totul altfel. În timp ce inteligenţa, cu obiceiurile ei legate de economisire, îşi reprezintă efectele ca fiind strict proporţionale cu cauzele lor, natura risipitoare pune în cauză mult mai mult decît se cere pentru producerea efectului. Pe cînd lozinca noastră este „*Exact atît cît ne trebuie*", cea a naturii este „*Mai mult decît ne trebuie*" – mai mult dintr-asta, mai mult dintr-aia, mai mult din toate. Aşa cum o vede James, realitatea este redundantă şi supraabundentă. Între această realitate şi aceea reconstruită de către filozofi, cred că el a stabilit acelaşi raport ca între viaţa de zi cu zi şi aceea reprezentată seara, pe scenă, de către actori. La teatru, fiecare spune numai ce are de spus şi face numai ce are de făcut ; există scene bine decupate ; piesa are un început, un mijloc şi un sfîrşit ; şi totul este distribuit cu cea mai mare zgîrcenie din lume în vederea unui deznodămînt fericit sau tragic. Însă, în viaţă, se spun o mulţime de lucruri nefolositoare şi se fac nenumărate gesturi inutile ; nu există deloc situaţii clare ; nimic nu se petrece aşa simplu, deplin, frumos cum ne-am dori ; scenele se subminează una pe alta ; lucrurile

nici nu încep, nici nu sfîrşesc ; nu există deznodămînt satisfăcător pe de-a-ntregul, nici un gest absolut decisiv, nici unul din acele cuvinte impresionante care te urmăresc : toate efectele sînt ratate. Aceasta este viaţa omenească. Fără îndoială, tot astfel este, în ochii lui James, realitatea în general.

Bineînţeles, experienţa noastră nu este incoerentă. În timp ce ne prezintă lucruri şi fapte, ea ne arată nişte asemănări între lucruri şi nişte raporturi dintre fapte : după William James, relaţiile sînt la fel de reale şi pot fi observate la fel de direct ca lucrurile şi faptele înseşi. Însă relaţiile sînt instabile, iar lucrurile fluide. Spre deosebire de el, filozofii compun un univers uscat cu ajutorul unor elemente bine decupate, bine aranjate, unde fiecare parte nu este legată numai de o altă parte, aşa cum ne spune experienţa, ci şi de întreg, aşa cum ar vrea raţiunea.

„Pluralismul" lui William James nu înseamnă altceva. Antichitatea şi-a reprezentat o lume închisă, nestrămutată, finită ; este o ipoteză răspunzînd anumitor exigenţe ale raţiunii noastre. Modernii se gîndesc mai degrabă la infinit ; este o altă ipoteză, corespunzătoare altor nevoi ale raţiunii. Din punctul de vedere unde se plasează James, cel al experienţei pure sau cel al „empirismului radical", realitatea nu se dovedeşte a fi nici finită, nici infinită, ci nedefinită. Ea curge, fără ca noi să putem spune dacă o face într-o direcţie unică, dacă este vorba întotdeauna şi pretutindeni despre acelaşi rîu.

Raţiunea noastră este acum nemulţumită. Nu prea se simte în largul ei într-o lume unde nu-şi regăseşte, ca într-o oglindă, propria imagine. Şi, fără nici o urmă de îndoială, însemnătatea raţiunii umane este micşorată. Dar

cît de mult va spori importanţa omului însuşi – a omului întreg, plămădit deopotrivă din voinţă, sensibilitate şi inteligenţă !

Într-adevăr, universul conceput de raţiune depăşeşte la infinit experienţa umană, specific raţiunii fiind faptul că prelungeşte datele experienţei, le extinde pe calea generalizării şi, în sfîrşit, ne face să concepem mult mai multe lucruri decît vom observa vreodată. Într-un asemenea univers, omul nu face mare lucru şi ocupă puţin loc : ceea ce îi permite inteligenţei, îi interzice voinţei. Şi, mai ales atribuindu-i gîndirii puterea de a cuprinde totul, este obligat să-şi reprezinte totul în termenii gîndirii ; aspiraţiilor, dorinţelor, elanurilor, el nu poate să le ceară lămuriri asupra unei lumi unde tot ce-i este accesibil, este dinainte considerat ca fiind traductibil în idei pure. Sensibilitatea nu i-ar putea lumina inteligenţa din care a făcut lumina însăşi.

Majoritatea filozofilor ne limitează experienţa pe latura sentimentului şi a voinţei, în timp ce o prelungesc la nesfîrşit pe latura gîndirii. James ne cere să nu anexăm experienţei prea multe ipoteze şi nici să nu trunchiem ceea ce are ea solid. Putem fi siguri numai de ceea ce ne dă experienţa ; însă trebuie s-o acceptăm integral. Sentimentele noastre fac parte din ea în aceeaşi măsură ca percepţiile şi, prin urmare, în aceeaşi măsură ca „lucrurile". În concepţia lui William James, omul întreg contează.

El are chiar o mare importanţă într-o lume care nu-l mai striveşte cu imensitatea ei. A stîrnit mirare importanţa atribuită de James, într-una din cărţile sale[1], ciudatei teorii a lui Fechner conform căreia Pămîntul era o fiinţă

1. *A Pluralistic Universe*, London, 1909. Tradusă în franceză, în „Bibliothèque de Philosophie scientifique" sub titlul de *Philosophie de l'éxpérience*.

independentă, înzestrată cu un suflet divin. Poate că vedea în ea un mijloc comod de a simboliza – poate chiar de a-şi exprima – propriul gînd. Lucrurile şi faptele din care ni se compune experienţa constituie pentru noi o lume *umană*[1], fireşte, legată de altele, însă atît de îndepărtată de ele şi atît de aproape de noi încît, în practică, trebuie s-o considerăm suficientă omului şi suficientă sieşi. Cu aceste lucruri şi evenimente, noi ne unim – noi, adică tot ceea ce avem cunoştinţă că sîntem, tot ceea ce simţim. Sentimentele puternice tulburînd sufletul în anumite momente privilegiate sînt forţe la fel de reale ca acelea studiate de fizician; nu le creează omul, aşa cum nu creează căldura şi lumina. După James, ne scăldăm într-o atmosferă traversată de mari curente spirituale. Dacă mulţi dintre noi li se opun, alţii se lasă purtaţi de ele. Unele suflete se deschid cu totul către inspiraţia binefăcătoare. Acelea sînt sufletele mistice. Ştim cu cîtă simpatie le-a studiat James. Cînd i-a apărut cartea despre *L'expérience religieuse*, mulţi au văzut în ea doar o serie de descrieri pline de viaţă şi de analize foarte pătrunzătoare – o psihologie a sentimentului religios, după cum spuneau ei. Cît se înşelau asupra gîndirii autorului! Adevărul este că James se apleca asupra sufletului mistic aşa cum ne aplecăm noi în afară, într-o zi de primăvară, pentru a simţi mîngîierea vîntului, sau ca atunci cînd ne aflăm la malul mării şi urmărim cu privirea bărcile şi pînzele lor umflate spre a vedea dincotro bate vîntul. Sufletele cuprinse de elan

1. Cu foarte multă ingeniozitate, dl. André Chaumeix a semnalat nişte asemănări între personalitatea lui James şi cea a lui Socrate (*Revue des deux mondes*, 15 octombrie 1910). Preocuparea de a-l determina pe om să cerceteze lucrurile umane are ea însăşi ceva socratic.

religios sînt cu adevărat înălţate şi exaltate (*transportées*) : cum să nu ne facă ele să surprindem pe viu, ca într-o experienţă ştiinţifică, forţa care le înalţă şi le exaltă ? Aici găsim, cu siguranţă, originea, ideea generatoare a „pragmatismului" lui William James. Pentru noi, acele adevăruri demne de a fi cunoscute, sînt pentru el nişte adevăruri simţite şi trăite înainte de a fi fost gîndite[1].

Dintotdeauna s-a spus că există adevăruri ţinînd în egală măsură de sentiment şi de raţiune ; şi dintotdeauna s-a spus că, alături de adevărurile pe care le găsim gata făcute, mai există şi altele pe cale de a se face cu ajutorul nostru, dependente în mare parte de voinţa noastră. Însă trebuie să remarcăm că, la James, această idee capătă o forţă şi o semnificaţie cu totul noi. Graţie concepţiei asupra realităţii afirmate de filozof, ideea se dezvoltă într-o teorie generală a adevărului.

Ce este o judecată adevărată ? Numim adevărată afirmaţia concordantă cu realitatea. În ce constă această concordanţă ? Ne place să vedem în ea ceva ca asemănarea între portret şi model : afirmaţia adevărată *ar copia* realitatea. Să ne gîndim totuşi : vom vedea că numai în cazuri rare, excepţionale, această definiţie a adevărului îşi găseşte aplicaţii. Ceea ce este real, este un anumit fapt determinat săvîrşindu-se într-un anumit punct din spaţiu şi timp, este ceva singular, schimbător. Dimpotrivă, afirmaţiile noastre, în majoritatea lor, sînt generale şi implică o anumită stabilitate a obiectului lor.

1. În frumosul studiu consacrat lui William James (*Revue de métaphysique et de morale*, noiembrie 1910), dl. Emile Boutroux a pus în evidenţă sensul cu totul special al verbului englezesc *to experience*, „care vrea să spună nu a constata cu răceală un lucru petrecut în afara noastră, ci a simţi în noi înşine, a trăi noi înşine cutare sau cutare modalitate de a fi..."

Să luăm un adevăr apropiat, pe cît posibil, de experienţă, cum ar fi de pildă : „Căldura dilată corpurile". A cui copie ar putea el să fie ? Într-un anumit sens, este posibil să copiem dilatarea unui corp determinat în nişte momente determinate, prin fotografierea diverselor faze. Metaforic măcar, pot să spun că afirmaţia „această bară de fier se dilată" este copia a ceea ce se întîmplă cînd asist la dilatarea unei bare de fier. Însă un adevăr aplicat tuturor corpurilor, fără să fie neapărat legat de un corp văzut de mine, nu copie nimic, nu reproduce nimic. Noi vrem totuşi ca el să copie ceva şi întotdeauna filozofia a căutat să ne mulţumească asupra acestui punct. Pentru filozofii antici, exista, dincolo de timp şi spaţiu, o lume unde se aflau de-o veşnicie toate adevărurile posibile : pentru ei, afirmaţiile oamenilor erau cu atît mai adevărate, cu cît copiau mai fidel aceste adevăruri eterne. Modernii au făcut să coboare adevărul din cer pe pămînt, dar văd tot ceva preexistent afirmaţiilor noastre. Adevărul ar fi ascuns în lucruri şi-n fapte : ştiinţa s-ar duce să-l caute, l-ar scoate din ascunzătoare şi l-ar aduce la lumina zilei. O afirmaţie de felul „căldura dilată corpurile" ar fi o lege ; legea guvernează faptele şi tronează, dacă nu deasupra lor, cel puţin în mijlocul lor ; experienţa noastră o conţine, iar noi n-avem decît s-o extragem. Chiar o filozofie precum cea a lui Kant, conform căreia orice adevăr ştiinţific trebuie să fie relativ la spiritul uman, consideră afirmaţiile adevărate ca fiind date dinainte în experienţa umană : după ce această experienţă este organizată de gîndirea umană în general, toată activitatea ştiinţei ar consta în a străpunge învelişul rezistent al faptelor în interiorul cărora s-a fixat adevărul ca miezul înlăuntrul unei nuci.

O asemenea concepţie asupra adevărului este firească şi pentru spirit, şi pentru filozofie, fiindcă este normal să ne reprezentăm realitatea ca un întreg perfect coerent şi sistematizat, susţinut de o armatură logică. Armatura ar fi însuşi adevărul ; ştiinţa n-ar face decît să-l regăsească. Însă experienţa pură şi simplă nu ne spune nimic de genul ăsta, iar James se limitează la experienţă. Experienţa ne prezintă un flux de fenomene : dacă o anumită afirmaţie referitoare la unul dintre ele ne permite să le stăpînim pe cele următoare sau măcar să le prevedem, vom spune că această afirmaţie este adevărată. O propoziţie de genul „căldura dilată corpurile", propoziţie sugerată de imaginea dilatării unui anumit corp, ne face să prevedem în ce fel se vor comporta celelalte corpuri în prezenţa căldurii. Ea ne ajută să trecem de la o experienţă veche la nişte experienţe noi ; este ca un fir conducător, nimic mai mult. Realitatea curge ; noi curgem cu ea ; numim adevărată orice afirmaţie care, călăuzindu-ne prin mijlocul realităţii dinamice, ne-o expune şi ne plasează în cele mai bune condiţii pentru a acţiona.

Se vede diferenţa dintre această concepţie despre adevăr şi cea tradiţională. De obicei, definim adevăratul *(le vrai)* prin conformitatea lui cu ceea ce există deja ; James îl defineşte prin relaţia cu ceea ce nu există încă. După William James, adevăratul nu copie ceva ce a fost sau este : el anunţă ceea ce va fi sau, mai degrabă, ne pregăteşte acţiunea asupra a ceea ce va fi. Filozofia are înclinaţia naturală de a dori ca adevărul să privească în urmă : pentru James, el priveşte înainte.

Mai precis, pentru celelalte doctrine, adevărul este ceva anterior actului bine determinat prin care omul îl formulează pentru prima oară.

Omul l-a văzut primul, însă el aştepta, aşa cum America îl aştepta pe Cristofor Columb. Ceva îl ascundea tuturor privirilor şi, ca să spunem aşa, îl acoperea ; omul l-a descoperit. – Cu totul alta este concepţia lui William James. El nu tăgăduieşte că realitatea, în mare parte, dacă nu în totalitate, este independentă de ceea ce spunem sau gîndim noi despre ea ; însă adevărul, legat numai de ceea ce afirmăm noi despre realitate, i se pare creat prin afirmaţia noastră. Inventăm adevărul pentru a utiliza realitatea, aşa cum creăm dispozitivele mecanice pentru a utiliza forţele naturii. Cred că am putea surprinde esenţa concepţiei pragmatiste asupra adevărului printr-o formulă ca aceasta : *în timp ce pentru celelalte doctrine adevărul nou este o descoperire, pentru pragmatism el este o invenţie* [1].

Nu rezultă de aici că adevărul este arbitrar. O invenţie mecanică nu contează decît prin utilitatea ei practică. Tot astfel, pentru a fi adevărată, o afirmaţie trebuie să ne sporească autoritatea asupra lucrurilor. Ea este, totodată, creaţia unui anumit spirit individual şi nu preexista efortului acestui spirit mai mult decît preexista fonograful lui Edison, de exemplu. Fireşte, inventatorul fonografului a fost nevoit să studieze proprietăţile sunetului, care este o realitate. Însă invenţia s-a adăugat acestei realităţi ca un lucru absolut nou : poate nu s-ar fi produs niciodată, dacă n-ar fi existat. Astfel, pentru a fi viabil, un adevăr trebuie să-şi aibă rădăcinile înfipte în realităţi ; însă realităţile sînt doar terenul pe care creşte acest adevăr, iar

1. Nu sînt sigur ca James să fi folosit cuvîntul „invenţie", nici să fi comparat explicit adevărul teoretic cu un dispozitiv mecanic ; cred, totuşi, că această apropiere se potriveşte cu spiritul doctrinei şi că ne poate ajuta să înţelegem pragmatismul.

alte flori ar fi putut la fel de bine să crească acolo dacă vîntul ar fi adus alte seminţe.

Conform pragmatismului, adevărul s-a făcut puţin cîte puţin, datorită eforturilor individuale ale unui mare număr de inventatori. Dacă n-ar fi existat aceşti inventatori şi ar fi fost alţii în locul lor, am fi avut un *corpus* de adevăruri cu totul diferit. Evident, realitatea a rămas (aproape) ceea ce este ; însă cu totul altele ar fi fost căile trasate de noi, pentru a circula pe acolo în bune condiţii. Aici nu este vorba numai despre adevărurile ştiinţifice. Nu putem construi o frază, iar astăzi nu mai putem rosti nici măcar un cuvînt, fără a accepta anumite ipoteze create de înaintaşii noştri, care ar fi putut fi foarte diferite de ceea ce sînt. Cînd spun : „creionul tocmai mi-a căzut sub masă", nu enunţ un fapt legat de experienţă, căci văzul şi pipăitul îmi arată pur şi simplu că mîna s-a deschis şi a lăsat să-i scape ceea ce ţinea. Cînd unui copil mic, legat de scaun, îi cade jucăria din mînă, el nu-şi imaginează, probabil, că obiectul respectiv continuă să existe ; mai degrabă, el nu are ideea clară a unui „obiect", adică a ceva care durează, invariabil şi independent, în mijlocul diversităţii şi a mobilităţii aparenţelor trecătoare. Cine a crezut pentru prima oară în invariabilitate şi în independenţă a făcut o ipoteză : ori de cîte ori folosim un substantiv, ori de cîte ori vorbim, noi adoptăm, de obicei, tocmai această ipoteză. Cu totul alta ne-ar fi fost gramatica, cu totul altele ar fi fost articulaţiile gîndirii, dacă omenirea, în cursul evoluţiei sale, ar fi preferat să adopte ipoteze de alt gen.

În mare parte, structura spiritului este propria noastră operă sau măcar opera cîtorva dintre noi. Deşi n-a fost explicit exprimată, aceasta ni se pare teza cea mai importantă a

pragmatismului. Prin ea, pragmatismul continuă kantianismul. Kant spusese că adevărul depinde de structura generală a spiritului uman. Pragmatismul adaugă sau măcar sugerează că structura spiritului uman este efectul liberei iniţiative a unui anumit număr de spirite individuale.

Încă o dată, asta nu înseamnă că adevărul depinde de fiecare dintre noi : tot atîta ar fi să credem că fiecare dintre noi ar fi putut inventa fonograful. Aflăm numai că, dintre diferitele feluri de adevăr, nici adevărul ştiinţific, nici adevărul simţului comun şi, în general, nici adevărul de ordin intelectual nu se apropie de obiect pînă la a coincide cu el. Orice adevăr este o cale trasată prin mijlocul realităţii ; însă printre aceste căi există unele cărora le-am fi dat o direcţie cu totul diferită, dacă atenţia ne-ar fi fost îndreptată într-un sens diferit sau dacă am fi urmărit un alt fel de utilitate ; dimpotrivă, există căi a căror direcţie este marcată de realitatea însăşi : am putea spune că există unele corespunzătoare anumitor curente ale realităţii. Fireşte, într-o anumită măsură, acestea depind tot de noi, căci sîntem liberi să rezistăm curentului ori să-l urmăm şi, chiar dacă îl urmăm, îl putem devia în diverse feluri, fiind în acelaşi timp asociaţi şi supuşi forţei lui. Nu este mai puţin adevărat că aceste curente nu sînt create de către noi ; ele fac parte integrantă din realitate. Astfel, pragmatismul ajunge să inverseze ordinea în care obişnuim să punem diferitele varietăţi ale adevărului. În afara celor ce traduc nişte senzaţii brute, adevărurile legate de sentiment şi-ar înfige rădăcinile cel mai adînc în realitate. Dacă sîntem de acord că orice adevăr este o invenţie, pentru a rămîne fideli gîndirii lui William James, va trebui să stabilim, poate,

între adevărurile legate de sentiment şi cele ştiinţifice acelaşi gen de diferenţă ca între un vapor cu pînze şi un vapor cu aburi, de pildă ; şi unul, şi celălalt sînt invenţii ale omului. În cazul celui dintîi, artificiul ocupă un loc neînsemnat ; el ia direcţia vîntului şi face vizibilă forţa naturală utilizată. Dimpotrivă, în cazul celui de-al doilea, mecanismul artificial este cel mai important ; el domină forţa pusă în joc şi-i atribuie o direcţie aleasă de noi înşine.

Definiţia adevărului dată de James şi concepţia lui asupra realităţii se potrivesc perfect. Dacă realitatea nu este acest univers economic şi sistematic pe care şi-l reprezintă logica noastră, dacă ea nu este susţinută printr-o armatură de intelectualitate, adevărul de ordin intelectual e o invenţie a omului avînd drept efect utilizarea realităţii, în loc să ne introducă în ea. Şi dacă realitatea nu formează un ansamblu, dacă este multiplă şi mobilă, făcută din curente care se întrepătrund, adevărul născut dintr-un contact cu un asemenea curent – adevăr simţit înainte de a fi fost conceput – este mai capabil decît adevărul doar gîndit să surprindă şi să înmagazineze însăşi realitatea.

În sfîrşit, o critică a pragmatismului ar trebui să se ocupe mai întîi de această teorie a realităţii. I s-ar putea aduce nişte obiecţii şi noi înşine am avea unele rezerve în privinţa ei : totuşi, nimeni nu-i va contesta profunzimea şi originalitatea. După ce îi va fi examinat îndeaproape concepţia asupra adevărului care i se alătură, nimeni nu-i va tăgădui elevaţia morală. S-a spus că pragmatismul lui James nu era decît o formă a scepticismului, că deprecia adevărul, că îl subordona utilităţii materiale, că descuraja cercetarea ştiinţifică dezinteresată. Nimănui n-are să-i treacă prin minte o

asemenea interpretare dacă îi va citi opera cu atenţie. Şi ea îi va surprinde profund pe cei ce au avut fericirea de a cunoaşte omul. Nimeni n-a iubit adevărul cu mai multă ardoare decît el. Nimeni nu l-a căutat cu mai multă pasiune. O imensă nelinişte îl domina ; din ştiinţă în ştiinţă, de la anatomie şi fiziologie la psihologie, de la psihologie la filozofie, el mergea încordat asupra marilor probleme, nepăsător faţă de rest, uitîndu-se pe sine. A observat, a experimentat, a meditat o viaţă întreagă. Şi, ca şi cum n-ar fi făcut destul, mai şi visa : şi-n somnul de pe urmă, visa experienţe extraordinare şi eforturi supraomeneşti, prin care ar fi putut continua, pînă dincolo de moarte, să lucreze cu noi spre binele ştiinţei, pentru slăvirea adevărului.

IX

Viaţa şi opera lui Ravaisson [1]

Jean-Gaspard-Felix Laché Ravaisson s-a născut la data de 23 octombrie 1813, la Namur, oraş francez la vremea respectivă, reşedinţă a departamentului Sambre-et-Meuse. Tatăl său, casier-plătitor în acest oraş, era originar din sud ; Ravaisson este numele unei mici proprietăţi situate prin apropiere de Caylus, nu departe de Montauban. Copilul avea un an cînd familia s-a văzut forţată de evenimentele din 1814 să părăsească oraşul Namur. Nu după mult timp, avea să-şi piardă tatăl. Prima perioadă a educaţiei i-a fost supravegheată de către mama sa şi de unchiul din partea mamei, Gaspard Theodore Mollien, al cărui nume avea să şi-l ia mai tîrziu. Într-o scrisoare din 1821, Mollien scrie despre nepotul său, pe atunci în vîrstă de opt ani : „Felix este un matematician desăvîrşit, un specialist în civilizaţia antică, un

1. Această însemnare despre „La vie et les oeuvres de M. Felix Ravaisson-Mollien" apărut în *Comptes rendus de l'Academie des Sciences morales et politiques*, 1904, vol.I, p.686, după ce a fost citită la Academie de către autor, care îi succeda lui Ravaisson. Ea a fost reeditată ca introducere la Felix Ravaisson, *Testament et fragments*, volum publicat în 1932 de către Ch. Devivaise. Dl. Jacques Chevalier, membru al Comitetului de publicare al colecţiei în care apărea volumul, precedase însemnarea prin aceste cuvinte : „Autorul se gîndise mai întîi să facă unele retuşuri. Apoi s-a decis să publice aceste pagini aşa cum sînt, deşi i s-a reproşat că-l bergsonifică pe Ravaisson. Însă, după părerea domnului Bergson, poate că era singura modalitate de a lămuri subiectul, prelungindu-l."

istoric, în sfîrşit, totul [1]". Deja i se dezvăluia o calitate intelectuală căreia aveau să i se alăture multe altele : uşurinţa de a învăţa.

Şi-a făcut studiile la Colegiul Rollin. Ne-ar fi plăcut să-l urmărim de la o clasă la alta, însă arhivele Colegiului n-au păstrat nimic din acea perioadă.

Listele premiaţilor ne arată, totodată, că tînărul Ravaisson a intrat în clasa a VI-a în 1825, că a părăsit colegiul în 1832 şi că, pe toată perioada studiilor a fost un elev strălucitor. A cîştigat mai multe premii la concursul general şi, mai ales, în 1832, premiul de onoare în filozofie. Profesorul său de filozofie a fost Dl. Poret, un maestru distins, discipol al filozofilor scoţieni. A tradus cîteva din lucrările lor şi, pentru că era foarte apreciat de Dl. Cousin, acesta l-a luat ca suplinitor la Sorbona. Dl. Ravaisson a rămas întotdeauna foarte legat de maestrul său. Am putut citi, păstrate cu pioşenie de familia d-lui Poret, cîteva disertaţii scrise de elevul Ravaisson pentru orele de filozofie [2]; la Sorbona, am găsit disertaţia despre „metoda în filozofie", premiată în 1832. Sînt lucrările unui şcolar silitor şi inteligent care a urmărit un curs bine făcut. Cei ce ar căuta marca d-lui Ravaisson şi primele semne ale unei vocaţii filozofice pe cale de a

1. Acest detaliu, împreună cu multe altele, au fost extrase din însemnarea foarte interesantă, citită de Dl. Louis Leger la Academie des Inscriptions et Belles Lettres, la data de 14 iunie 1901.

   Anumite informaţii biografice le-am obţinut prin amabilitatea celor doi fii ai d-lui Ravaisson. Dl. Louis Ravaisson-Mollien, bibliotecar la biblioteca Mazarin şi dl.Charles Ravaisson-Mollien, custode-adjunct la Muzeul Luvru.

2. Această comunicare şi multe detalii biografice interesante le datorăm celor doi nepoţi ai d-lui Poret, ei înşişi profesori ai universităţii, domnii Henri şi Marcel Bernes.

se naşte, ar fi oarecum dezamăgiţi. Toate ne îndeamnă să credem că tînărul Ravaisson a terminat colegiul fără a avea o preferinţă hotărîtă pentru filozofie, fără a-şi fi dat seama cu precizie încotro se îndrepta. Academia i-a arătat calea.

Ordonanţa regală din 26 octombrie 1832 tocmai reînfiinţa Academia de Ştiinţe morale şi politice. La propunerea d-lui Cousin, Academia stabilise drept materie pentru concurs *Metafizica* lui Aristotel : „Concurenţii, spunea programul, vor trebui să dovedească o bună cunoaştere a lucrării printr-o analiză de mare întindere, să-i schiţeze planul şi istoria, să-i semnaleze influenţa asupra sistemelor ulterioare, să cerceteze şi să discute erorile şi părţile ei de adevăr, să extragă ideile menţinute pînă astăzi şi pe cele folositoare pentru filozofia secolului nostru".

Ravaisson s-a decis să concureze, probabil, la îndemnul fostului său profesor de filozofie. Ştim în ce fel concursul, primul organizat de Academie după reconstituirea ei, a dat rezultate excepţionale, ştim cum au fost prezentate nouă memorii, dintre care trei au fost considerate superioare (deşi aproape toate aveau unele merite), cum Academia i-a decernat premiul d-lui Ravaisson şi a cerut ministrului să creeze fondurile necesare unui premiu suplimentar pentru filozoful Michelet de Berlin, cum dl. Ravaisson l-a refăcut, l-a extins, l-a aprofundat şi a dat o carte admirabilă. Din *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, primul volum a apărut în 1837, iar cel de-al doilea, nouă ani mai tîrziu. Mai erau anunţate încă două volume, însă ele n-au mai apărut niciodată ; chiar şi aşa, lucrarea este o prezentare completă a metafizicii lui Aristotel şi a influenţei exercitate asupra filozofiei greceşti.

Aristotel, geniul sistematic prin excelenţă, nu a edificat un sistem. El operează mai degrabă prin analiza conceptelor decît prin sinteză. Metoda lui constă în a lua ideile înmagazinate în limbaj, în a le îndrepta sau în a le reînnoi, în a le încadra într-o definiţie, în a le delimita sfera şi conţinutul în funcţie de articulaţiile lor naturale, în a le împinge dezvoltarea cît mai departe cu putinţă. Rareori efectuează această dezvoltare dintr-odată : va reveni de mai multe ori, în tratate diferite, asupra aceluiaşi subiect, urmînd din nou acelaşi drum, înaintînd întotdeauna cîte puţin. Care sînt elementele implicate în gîndire sau în existenţă ? Ce sînt materia, forma, cauzalitatea, timpul, mişcarea ? În toate aceste puncte şi încă în alte o sută, el a răscolit pămîntul ; de la fiecare punct pleacă o galerie subterană mereu prelungită, procedînd la fel ca inginerul care ar săpa un tunel imens prin atacul simultan asupra mai multor puncte. Desigur, ne dăm seama că toate măsurile au fost luate şi calculele au fost efectuate în aşa fel încît punctele să se unească ; însă joncţiunea nu se face întotdeauna : deseori, avem impresia că între două puncte se află cîteva lopeţi de nisip şi că, după aceea ele se vor atinge. Cînd colo, dăm peste stîncă şi tuf. Dl. Ravaisson nu s-a oprit în faţa nici unui obstacol. Metafizica prezentată la sfîrşitul primului volum este doctrina lui Aristotel unificată şi reorganizată. Ne-o prezintă într-o limbă creată special pentru ea, unde fluiditatea imaginilor lasă să transpară ideea nudă, unde abstracţiile prind viaţă şi trăiesc aşa cum au trăit în gîndirea lui Aristotel. S-a putut contesta exactitatea materială a anumitor traduceri de-ale sale ; au apărut îndoieli în legătură cu unele dintre interpretări ; mai ales, s-a pus întrebarea dacă rolul

istoricului era acela de a merge cu unificarea doctrinei mai departe decît a vrut s-o facă maestrul şi dacă, ajustînd piesele atît de bine şi strîngînd atît de tare angrenajul, nu cumva risca să le deformeze. Nu este mai puţin adevărat că spiritul nostru cere această unificare, că cineva trebuia să încerce s-o facă şi că, după dl. Ravaisson, nimeni n-a mai îndrăznit să reînnoiască tentativa.

Al doilea volum al lucrării *Essai...* este şi mai îndrăzneţ. Comparînd doctrina lui Aristotel cu gîndirea greacă în general, dl. Ravaisson caută să detaşeze însuşi sufletul aristotelismului.

Mai întîi, filozofia greacă, spune el, a explicat toate lucrurile printr-un element material : apa, aerul, focul sau vreo materie nedefinită. Cum la început inteligenţa umană era dominată de senzaţie, ea nu a cunoscut decît intuiţia sensibilă şi materialitatea lucrurilor. Apoi, pitagoreicii şi platonicienii au arătat insuficienţa explicaţiilor bazate numai pe materie şi au luat drept principii Numerele şi Ideile. Însă progresul a fost mai degrabă aparent decît real. Cu numerele pitagoreice şi cu ideile platoniciene sîntem în abstracţie şi, oricît de savantă ar fi manipularea acestor elemente, rămînem în abstract. Inteligenţa, încîntată de simplificarea adusă în studierea lucrurilor prin gruparea lor sub nişte idei generale, îşi imaginează, fireşte, că pătrunde prin ele pînă la substanţa însăşi din care sînt făcute lucrurile. Pe măsură ce înaintează în seria generalităţilor, are impresia că se ridică mai sus pe scara realităţilor. Însă ceea ce ia drept o spiritualitate mai elevată nu-i decît rarefierea accentuată a aerului ce-l respiră. Ea nu-şi dă seama că, atunci cînd o idee este generală, ea devine abstractă şi vidă, iar din abstracţie în abstracţie, din generalitate

în generalitate, ne îndreptăm către neantul pur. Tot atîta ar fi fost să ne limităm la datele simţurilor, fiindcă ele ne-ar oferi doar o parte a realităţii ; în schimb, ne-ar menţine pe terenul solid al realului. O cu totul altă cale trebuie urmată. Ea ar consta în prelungirea viziunii ochiului printr-o viziune a spiritului. Fără a părăsi domeniul intuiţiei, adică al lucrurilor reale, individuale, concrete, ar însemna să căutăm o intuiţie intelectuală sub intuiţia sensibilă. Printr-un intens efort de viziune mentală, am străpunge învelişul material al lucrurilor şi am citi formula, invizibilă ochiului, desfăşurată şi manifestată de materialitatea lor. Atunci ar apărea unitatea care leagă fiinţele unele de altele şi vedem cum, de la materia brută la plantă, de la plantă la animal, de la animal la om, unitatea unei gîndiri se condensează în propria-i substanţă pînă ce, din concentrare în concentrare, ajungem la gîndirea divină, iar aceasta din urmă gîndeşte toate lucrurile gîndindu-se pe sine. Iată doctrina lui Aristotel. Iată disciplina intelectuală ale cărei regulă şi pildă le-a dat el. În acest sens, Aristotel este fondatorul metafizicii şi iniţiatorul unei anumite metode de a gîndi, adică al filozofiei înseşi.

Importantă idee ! Desigur, din punct de vedere istoric, am putea contesta unele dezvoltări aduse de autor. Cîteodată, dl. Ravaisson îl priveşte pe Aristotel din perspectiva alexandrinilor, de altfel puternic impregnaţi de aristotelism. Poate că a supralicitat – pînă la a o transforma într-o opoziţie radicală – diferenţa superficială, ca să nu spunem formală, dintre Platon şi Aristotel. Dacă dl. Ravaisson ar fi dat dreptate, în această privinţă, istoricilor filozofiei, am fi pierdut, cu siguranţă, partea cea mai originală şi cea mai profundă a doctrinei sale. Opoziţia dintre Platon şi Aristotel ţine de o

distincţie făcută de-a lungul întregii sale vieţi, cea între o metodă filozofică considerată definitivă şi o simplă imitaţie a celei dintîi. Ideea pe care o pune la baza aristotelismului i-a inspirat majoritatea cugetărilor. De-a lungul întregii sale opere răsună afirmaţia potrivit căreia, în loc să-şi dilueze gîndirea în universal, filozoful trebuie să şi-o concentreze asupra individualului.

Să luăm, de exemplu, toate nuanţele curcubeului : cele ale violetului, ale albastrului, ale verdelui, ale galbenului şi ale roşului. Nu credem că vom trăda ideea călăuzitoare a dl. Ravaisson spunînd că ar exista două modalităţi de a determina ceea ce au ele în comun şi, prin urmare, de a filozofa asupra lor. Prima ar consta pur şi simplu în a spune că sînt nişte culori. Ideea de culoare, ideea abstractă şi generală, devine astfel unitatea la care se reduce diversitatea nuanţelor. Însă ideea generală de culoare o obţinem numai prin ştergerea din roşu a ceea ce este roşu, din verde a ceea ce este verde ; o putem defini numai dacă spunem că ea nu reprezintă nici roşul, nici albastrul, nici verdele ; este o afirmaţie făcută din negaţii, o formă circumscriind vidul. La atît se limitează filozoful rămas în abstract. El are impresia că se îndreaptă spre unificarea lucrurilor pe calea generalizării crescînde ; lumina scotea în evidenţă diferenţele dintre nuanţe ; el operează prin stingerea treptată a luminii şi sfîrşeşte prin a le cufunda într-o întunecime comună. Cu totul alta este metoda adevăratei unificări. Ea ar consta, aici, în a lua miile de nuanţe ale albastrului, ale violetului, ale verdelui, ale galbenului, ale roşului şi, făcîndu-le să treacă printr-o lentilă convergentă, în a le aduce într-un singur punct. Şi atunci ar apărea, în toată strălucirea, lumina albă, pură : în primul

caz, observam nuanţele dispersiei sale, iar în cel de-al doilea, ea cuprindea, în unitatea-i nedivizată, diversitatea infinită a razelor multicolore. Tot atunci s-ar revela, pînă în fiecare nuanţă luată separat, ceea ce ochiul nu a remarcat de la început, lumina albă de care ţine şi ea, iluminarea comună de unde îşi trage propria ei coloraţie. După dl. Ravaisson, iată ce fel de viziune trebuie să cerem metafizicii. În ochii adevăratului filozof, din contemplarea unei marmure antice va putea izbucni mai mult adevăr concentrat decît se găseşte, în stare difuză, într-un întreg tratat de filozofie. Obiectul metafizicii este acela de a surprinde în existenţele individuale şi de a urmări pînă la sursa de unde provine raza deosebită care, dăruind fiecăreia dintre existenţe propria-i nuanţă, o leagă astfel de lumina universală.

Cum, în ce moment, sub influenţa cui s-a format în spiritul lui Ravaisson filozofia ale cărei contururi iniţiale le avem aici? N-am găsit nici un indiciu în memoriul premiat de Academia dumneavoastră, al cărui manuscris este depus la arhivele aceleiaşi instituţii. De altfel, între memoriul manuscris şi lucrarea publicată există o asemenea distanţă, o asemenea diferenţă de fond şi de formă, încît cu greu am putea crede că aparţine aceluiaşi autor. În manuscris, *Metafizica* lui Aristotel este analizată simplu, carte cu carte; nu se pune problema reconstruirii sistemului. În lucrarea publicată, vechea analiză, remaniată de altfel, nu pare să fi fost păstrată decît pentru a asigura o fundaţie edificiului – reconstituit, de data asta – al filozofiei aristotelice. În manuscris, Aristotel şi Platon aproape se confundă. Autorul apreciază că trebuie să le recunoaştem şi lui Platon, şi lui Aristotel părţile bune şi să le topim pe toate într-o filozofie superioară lor; în lucrarea

publicată, Aristotel este opus în mod evident lui Platon, iar doctrina lui ne este prezentată ca o sursă de unde se hrăneşte orice filozofie. În sfîrşit, manuscrisul este redactat într-o formă corectă, însă impersonală, pe cînd cartea ne vorbeşte deja o limbă originală, un amestec al imaginilor viu colorate şi al abstracţiilor cu nişte contururi foarte clare, limba unui filozof care a ştiut să picteze şi, în acelaşi timp să sculpteze. Fireşte, memoriul din 1835 merita elogiul făcut de dl. Cousin în raportul său şi premiul decernat de Academie. Nimeni nu va contesta că a fost o lucrare foarte bine făcută. Dar nu-i altceva decît o lucrare bine făcută. Autorul a rămas exterior operei. Îl studiază, îl analizează şi îl comentează pe Aristotel cu perspicacitate : dar nu-i dă viaţă, desigur, fiindcă el însuşi nu avea o viaţă interioară suficient de intensă. Între 1835 şi 1837, de la redactarea memoriului la cea a primului volum şi mai ales de la 1837 la 1846, între publicarea primului volum şi apariţia celui de-al doilea, dl. Ravaisson a devenit conştient de ceea ce era şi, dacă putem spune astfel, s-a descoperit pe sine însuşi.

Fără îndoială numeroase influenţe exterioare au constribuit acum la dezvoltarea energiilor latente şi la trezirea personalităţii. Să nu uităm că, între 1830-1848, viaţa sa intelectuală a fost intensă. În Sorbona, încă mai răsunau cuvintele lui Guizot, Cousin, Villemain, Geoffroy Saint-Hilaire; Quinet şi Michelet predau la Collège de France. Dl. Ravaisson i-a cunoscut aproape pe toţi, mai ales pe ultimul dintre aceştia, căruia i-a fost cîtva timp secretar. Într-o scrisoare inedită a lui Michelet către Jules Quicherat[1] se găseşte fraza următoare : „În Franţa, nu am cunoscut decît patru spirite critice (puţini ştiu ce înseamnă cuvîntul acesta) : Letronne,

1. Citată de Louis Leger

Burnouf, Ravaisson şi dumneata." Deci dl. Ravaisson era pus pe acelaşi plan cu maeştri iluştri într-un moment cînd învăţămîntul superior strălucea cu putere. Trebuie să adăugăm că tocmai în acea perioadă s-a realizat o apropiere între oameni politici, artişti, literaţi, savanţi, în sfîrşit, între toţi cei ce ar fi putut constitui o aristocraţie a inteligenţei într-o societate deja cu tendinţă democratică. Elita îşi dădea întîlnire în cîteva saloane aristocratice. Dl. Ravaisson iubea societatea. Deşi foarte tînăr şi puţin cunoscut, datorită înrudirii cu fostul ministru Mollien, i se deschideau multe uşi. Ştim că o frecventa pe prinţesa Belgiojoso, unde trebuie să-i fi întîlnit pe Mignet, Thiers şi, mai ales, pe Alfred de Musset ; pe Doamna Recamier, deja în vîrstă, dar la fel de graţioasă, adunînd în juru-i nişte oameni ca Villemain, Ampère, Balzac, Lamartine : cu siguranţă, în salonul doamnei Recamier, a făcut cunoştinţă cu Chateaubriand. Contactul frecvent cu atîţia oameni superiori avea să acţioneze ca un stimulent asupra inteligenţei.

Ar trebui să ţinem cont şi de şederea, timp de cîteva săptămîni, la München, alături de Schelling. În opera lui Ravaisson, găsim mai multe pagini compatibile, în ceea ce priveşte direcţia gîndirii şi înfăţişarea stilului, cu ceea ce scrisese Schelling cel mai bine. Totuşi, nu trebuie să exagerăm influenţa filozofului german. A fost, poate, nu atît o influenţă, cît o afinitate naturală, o comuniune întru inspiraţie şi, dacă am putea spune aşa, o înţelegere prestabilită între două spirite care, planînd şi unul, şi celălalt în înaltul cerului, se întîlneau pe anumite culmi. De altfel, celor doi filozofi le era destul de greu să converseze, de vreme ce unul nu cunoştea bine franceza, iar celălalt nu vorbea germana.

Călătorii, conversaţii, relaţii mondene, toate acestea trebuie să-i fi trezit curiozitatea d-lui Ravaisson şi să-l fi îndemnat să se manifeste cu precădere în societate. Însă motivele care l-au făcut să se concentreze asupra lui însuşi au fost mult mai profunde.

În primul rînd se cere a fi menţionat contactul îndelungat cu filozofia lui Aristotel. Memoriul premiat avea deja la bază studierea amănunţită şi pătrunzătoare a textelor. În schimb, în lucrarea publicată găsim ceva mai mult decît cunoaşterea textului, mai mult decît înţelegerea doctrinei : o implicare a inimii şi, în acelaşi timp, a spiritului, ceva asemănător unei impregnări a sufletului întreg. Se întîmplă ca nişte oameni superiori să se descopere din ce în ce mai bine pe măsură ce pătrund în intimitatea maestrului preferat. Aşa cum pilitura de fier, sub influenţa magnetului, se orientează către poli şi formează în jurul lor curbe armonioase, tot astfel, la chemarea geniului iubit, virtualităţile amorţite ici şi colo într-un suflet se trezesc, se întîlnesc, se pun de acord în vederea unei acţiuni comune. Or, o personalitate se constituie prin concentrarea tuturor puterilor din spirit şi din inimă într-un punct unic.

Alături de Aristotel, o altă influenţă s-a exercitat fără încetare asupra d-lui Ravaisson, însoţindu-l de-a lungul vieţii ca un duh apropiat.

Încă din copilărie, dl. Ravaisson manifestase nişte aptitudini pentru arte, în general, şi pentru pictură, în special. Mama sa, artistă de talent, visa poate să facă din el un artist. L-a dat în grija pictorului Broc şi probabil a desenatorului Chassériau care le frecventa casa. Amîndoi erau elevii lui David. Dacă dl. Ravaisson n-a auzit vocea maestrului, măcar a putut să-i reţină ecoul. Nu a învăţat să picteze din simplă distracţie. În mai multe rînduri, a expus la

Salon, sub numele de Laché, nişte portrete remarcate de public. Desena mai ales, iar desenele sale erau de o graţie subtilă. Ingres îi spunea : „Aveţi farmec". Cînd i s-a manifestat predilecţia pentru pictura italiană ? Timpuriu, fireşte, căci la vîrsta de şaisprezece sau şaptesprezece ani executa cópii după Tiţian. Însă nu pare îndoielnic faptul că, între 1835 şi 1845, a aprofundat studiul artei italiene din Renaştere. Din această perioadă datează influenţa lui Leonardo da Vinci, pe care l-a considerat întotdeauna însăşi personificarea artei.

În *Tratatul despre pictură* a lui Leonardo da Vinci, există o pagină mereu citată de dl. Ravaisson. Acolo se spune că fiinţa vie se caracăterizează prin linia unduitoare sau serpentina, că fiecare fiinţă şerpuieşte în felul său şi că obiectul artei constă în a reda şerpuirea individuală. „Secretul artei de a desena este acela de a descoperi în fiecare obiect felul deosebit în care se întinde pe suprafaţa sa o anumită linie mlădioasă, asemănătoare unui ax generator, aşa cum un val central se desfăşoară prin valuri de suprafaţă[1]." De altfel, este posibil ca linia aceasta să nu fie nici una dintre liniile vizibile ale figurii. Nu-i nici aici, nici dincolo, însă dă cheia întregului. Este percepută nu atît de ochi, cît de spirit. „Pictura, spunea Leonardo da Vinci, este lucrul devenit spirit." Şi mai spunea că sufletul a făcut corpul după imaginea lui. Toată opera maestrului ar putea fi luată drept un comentariu al acestei afirmaţii. Să ne uităm la portretul Monalisei sau la cel al Lucreziei Crivelli : n-avem cumva impresia că liniile vizibile ale figurii urcă spre un centru virtual, situat îndărătul pînzei, unde s-ar descoperi dintr-odată, condensat într-un singur

1. Ravaisson, articolul despre *Dessin* din *Dictionnaire pedagogique*.

cuvînt, secretul pe care nu-l vom fi citit niciodată în întregime pe enigmatica fizionomie? Tocmai acolo s-a plasat pictorul. Dezvoltînd o viziune mentală simplă, concentrată în punctul respectiv, el a regăsit, trăsătură cu trăsătură, modelul avut în faţa ochilor, reproducînd în felul său efortul creator al naturii.

Deci, pentru Leonardo da Vinci, arta pictorului nu constă în a muta pe pînză în cele mai mici amănunte, trăsăturile modelului şi în a-i reproduce materialitatea fiecărei porţiuni. Ea nu constă nici în a imagina vreun tip impersonal şi abstract, unde modelul văzut şi atins se descompune într-o vagă idealitate. Arta adevărată urmăreşte să redea individualitatea modelului şi, în acest scop, va căuta dincolo de liniile vizibile mişcarea ce scapă ochiului. Dincolo de mişcarea însăşi, se află ceva şi mai misterios, şi anume : intuiţia originară, aspiraţia fundamentală a fiinţei, gîndul simplu echivalent cu bogăţia infinită a formelor şi a culorilor.

Cum să nu fim surprinşi de asemănarea între estetica lui Leonardo da Vinci şi metafizica lui Aristotel, aşa cum o interpretează Ravaisson? Dl. Ravaisson îl opune pe Aristotel fizicienilor, pentru că ei n-au văzut din lucruri decît mecanismul lor material şi platonicienilor, deoarece ei au absorbit orice realitate în tipurile generale. După părerea d-lui Ravaisson, Aristotel caută în adîncul fiinţelor individuale, printr-o intuiţie a spiritului, gîndirea caracteristică ce le însufleţeşte. Oare dl. Ravaisson nu face astfel din aristotelism însăşi filozofia acestei arte, pe care Leonardo da Vinci o concepe şi o practică fără a sublinia contururile materiale ale modelului, fără a le estompa în favoarea unui ideal abstract, ci pur şi simplu concentrîndu-le în jurul gîndirii latente şi al sufletului generator? Toată filozofia d-lui

Ravaisson decurge din ideea că arta este o metafizică figurată, că metafizica este o reflecţie asupra artei şi că aceeaşi intuiţie, diferit utilizată, dă naştere şi filozofului profund, şi marelui artist. Dl. Ravaisson a devenit stăpîn pe sine însuşi, pe gîndirea şi pe scrisul lui, atunci cînd identitatea respectivă s-a dezvăluit spiritului său. Identificarea a avut loc în momentul cînd s-au întîlnit în el cele două curente, purtîndu-l către filozofie şi artă. Iar îmbinarea s-a produs cînd i s-a părut că se întrepătrund şi prind aceeaşi viaţă cele două genii, Aristotel şi Leonardo da Vinci, care, pentru el, reprezentau filozofia prin ceea ce are ea profund şi arta prin ceea ce are înălţător.

Teza de doctorat susţinută de dl Ravaisson cam în aceaşi perioadă (1838) este o primă aplicare a metodei. Ea poartă un titlu modest : *De l'habitude*. Însă autorul prezintă în ea o întreagă filozofie a naturii. Ce este natura ? Cum să ne reprezentăm interiorul ei ? Ce ne ascunde ea sub succcesiunea regulată a cauzelor şi a efectelor ? Chiar ascunde ceva sau se reduce, pe scurt, la o desfăşurare foarte superficială de mişcări mecanic asamblate ? Conform principiului său, dl. Ravaisson vrea să obţină soluţia acestei probleme generale de la o intuiţie foarte concretă, intuirea propriului nostru fel de a fi atunci cînd deprindem un obicei. Căci obiceiul motrice, odată căpătat, este un mecanism, o serie de mişcări determinîndu-se unele pe altele : el este acea parte din noi integrată în natură, coincizînd cu natura, el este natura însăşi. Or, experienţa intimă ne arată în obicei o activitate care trece printr-o progresie imperceptibilă, de la conştiinţă la inconştienţă şi de la voinţă la automatism. Şi atunci n-ar trebui să ne reprezentăm natura sub forma unei conştiinţe confuze şi a

unei voinţe amorţite? Astfel, obiceiul ne dă o demonstraţie convingătoare a adevărului conform căruia mecanismul nu-şi este suficient sieşi: el n-ar fi, dacă putem spune aşa, decît un rest fosilizat al activităţii spirituale.

Asemenea idei, ca multe altele datorate d-lui Ravaisson, au devenit clasice. Ele au fost atît de bine asimilate de filozofia noastră, o întreagă generaţie a fost aşa pătrunsă de ele, încît ne vine destul de greu acum să le reconstituim originalitatea. Ele i-au surprins pe contemporani. Teza despre *L'Habitude* şi *Essai sur la métaphysique d'Aristote* au avut un răsunet din ce în ce mai puternic în lumea filozofică. Deşi foarte tînăr, autorul era deja un maestru. Părea persoana cea mai indicată pentru a ocupa o catedră în învăţămîntul superior, fie la Sorbona, fie la Collège de France, unde a dorit şi a fost pe punctul de a obţine suplinirea lui Jouffroy. Cariera îi era deja trasată. Ar fi dezvoltat în termeni precişi, asupra unor puncte determinate, principiile cam şovăielnice ale filozofiei sale. Obligaţia de a-şi expune doctrinele oral, de a le încerca pe probleme variate, de a face din ele nişte aplicaţii concrete la întrebările puse de ştiinţă şi de viaţă, l-ar fi făcut uneori să coboare de pe înălţimile unde îi plăcea să stea. În jurul lui s-ar fi strîns elita generaţiei tinere, întotdeauna gata să se înflăcăreze pentru nişte idei nobile exprimate într-un limbaj ales. În curînd, desigur, Academia i-ar fi deschis porţile. S-ar fi constituit o şcoală ale cărei origini aristotelice n-ar fi împiedicat-o să fie foarte modernă, tot aşa cum pasiunea pentru artă n-ar fi îndepărtat-o de ştiinţa pozitivă. Soarta a decis, însă, altfel. Dl. Ravaisson n-a intrat la Academia de Ştiinţe morale decît patruzeci de ani mai tîrziu şi nu a ocupat nici o catedră de filozofie.

Într-adevăr, la timpul respectiv, dl. Cousin, din înaltul fotoliului de la Consiliul regal, exercita asupra învăţămîntului filozofic o autoritate incontestabilă. Fireşte, el a încurajat, înaintea tuturor începuturile d-lui Ravaisson. Dintr-o privire aruncată asupra memoriului prezentat la Academie, el a înţeles ce anume promitea dl. Ravaisson. Plin de respect faţă de tînărul filozof, l-a acceptat, cîtva timp, ca partener în acele conversaţii filozofice începînd cu lungi plimbări prin Luxemburg şi terminîndu seara printr-o cină la vreun restaurant din apropiere – eclectism amabil ce transforma discuţia peripatetică în banchet platonician. De altfel, privind lucrurile dinafară, toate păreau să-l apropie pe dl. Ravaisson de dl. Cousin. Nu manifestau cei doi filozofi aceeaşi dragoste faţă de filozofia antică, aceeaşi aversiune faţă de senzualismul secolului al XVIII-lea, acelaşi respect pentru tradiţia marilor maeştri, aceeaşi grijă de a înnoi filozofia tradiţională, aceeaşi încredere în observaţia interioară, aceleaşi opinii asupra înrudirii adevăratului cu frumosul şi a filozofiei cu arta ? Bineînţeles că da, însă ceea ce conduce la înţelegerea între două spirite este nu atît asemănarea între părerile lor, cît o anumită afinitate a temperamentului intelectual.

La dl. Cousin, gîndirea viza cuvîntul, iar cuvîntul viza acţiunea. Avea nevoie să domine, să cucerească, să organizeze. Despre filozofie spunea bucuros că era „drapelul" său, iar despre profesorii de filozofie că formau „regimentul" său ; mergea în frunte, fără a uita să trîmbiţeze din cînd în cînd. De altfel, n-o făcea nici din orgoliu, nici din ambiţie, ci dintr-o dragoste sinceră pentru filozofie. Numai că o iubea în felul său, ca un om de acţiune. Aprecia că venise momentul să i se ducă vestea în lume. A dorit să fie puternică, să pună

stăpînire pe copilul de la colegiu, să călăuzească omul matur de-a lungul vieţii, să-i asigure – cînd întîmpină dificultăţi morale, sociale, politice – o regulă de comportament purtînd exclusiv pecetea raţiunii. A început să realizeze acest vis prin instalarea temeinică, în Universitatea noastră, a unei filozofii disciplinate : organizator abil, om politic avizat, *causeur* incomparabil, profesor captivant, căruia nu i-a lipsit, poate, pentru a-şi merita din plin numele de filozof, decît ştiinţa de a suporta cîteodată întîlnirea cu propria sa gîndire.

Dl. Ravaisson se simţea legat de ideile pure. Trăia pentru ele, cu ele, într-un templu invizibil unde le adora în tăcere. Părea detaşat de rest, desprins parcă de realităţile vieţii. Întreaga lui fiinţă exprima acea discreţie extremă, dovadă a supremei distincţii. Sobru în gesturi, zgîrcit la vorbă, alunecînd peste exprimarea ideii, fără a sublinia ceva vreodată, rostind cuvintele cu voce joasă, ca şi cum s-ar fi temut să nu sperie din cauza gălăgiei gîndurile înaripate venite să se aşeze în juru-i, considera, fireşte, că pentru a te face auzit departe nu este nevoie să ridici vocea prea mult, cu condiţia să scoţi sunete foarte pure. Nimeni altcineva n-a încercat mai puţin decît el să acţioneze asupra altor oameni. Însă nici un spirit n-a cunoscut o nesupunere mai firească, mai liniştită, mai puternică decît a sa, faţă de autoritatea cuiva. Nu se expunea prin nimic. Scăpa prin imaterialitatea lui. Era dintre aceia care nu opun destulă rezistenţă pentru a ne lăuda apoi că l-am văzut vreodată cedînd. Dacă dl. Cousin a făcut vreo încercare în privinţa aceasta, şi-a dat seama foarte repede că-şi irosea timpul şi eforturile.

După un contact prin care li s-a dezvăluit incompatibilitatea, cele două spirite s-au îndepărtat, desigur, unul de celălalt. Patruzeci

de ani mai tîrziu, în vîrstă şi grav bolnav, pe punctul de a pleca la Cannes, unde avea să moară, dl. Cousin şi-a manifestat dorinţa de apropiere : la gara Lyon, în faţa trenului gata să plece, i-a întins mîna d-lui Ravaisson şi au rostit cuvinte emoţionante. Nu este mai puţin adevărat că atitudinea d-lui Cousin faţă de el l-a descurajat pe Ravaisson în a deveni, dacă putem spune astfel, un filozof de profesie şi l-a determinat să urmeze o altă carieră.

Dl. de Salvandy, pe atunci ministru al Instrucţiei publice, îl cunoştea personal pe dl. Ravaisson. L-a luat ca şef de cabinet. La puţin timp după aceea, i-a dat (de formă, căci dl. Ravaisson nu a ocupat niciodată acest post) un curs la Facultatea din Rennes. În sfîrşit, în 1839, i-a încredinţat funcţia nou creată de inspector al bibliotecilor. Astfel, dl. Ravaisson s-a angajat pe o cale destul de diferită faţă de aceea la care se gîndise. A rămas inspector al bibliotecilor vreme de vreo cincisprezece ani, pînă cînd a devenit inspector general al Învăţămîntului superior. În mai multe rînduri, a publicat lucrări importante despre serviciul în fruntea căruia se afla : în 1841, un *Rapport sur les bibliothèques des départements de l'Ouest* ; în 1846, un *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque de Laon* ; în 1862, un *Rapport sur les archives de l'Empire et sur l'organisation de la Bibliothèque impériale*. Cercetările bazate pe erudiţie l-au atras întotdeauna şi, pe de altă parte, cunoaşterea aprofundată a antichităţii dovedită în *Essai sur la métaphysique d'Aristote* trebuia să-l recomande, în mod normal, celor de la Académie des Inscriptions. A fost ales membru al acestei Academii în 1849, înlocuindu-l pe Letronne.

Nu ne putem înăbuşi regretul cînd ne gîndim că filozoful care dăduse în tinereţe două opere magistrale într-un timp atît de scurt, a ră-

mas apoi douăzeci de ani fără a da nimic important filozofiei : frumosul memoriu despre stoicism, citit la Académie des Inscriptions în 1849 şi 1851, publicat în 1857, a fost alcătuit din materialele adunate pentru *Essai sur la métaphysique d'Aristote*. În tot acest interval, dl. Ravaisson a încetat să filozofeze ? Nu, fireşte, însă făcea parte din categoria celor ce se hotărăsc să scrie numai cînd sînt obligaţi de vreo solicitare exterioară sau prin natura preocupărilor profesionale. *Essai sur la métaphysique d'Aristote* a fost compus în vederea unui concurs academic, iar disertaţia despre *Habitude*, pentru examenul de doctorat. Printre noile sale îndeletniciri, nimic nu-l îndemna să scrie. Probabil că nu şi-ar fi formulat niciodată concluziile la care a ajuns după douăzeci de ani de meditaţie, dacă n-ar fi fost invitat s-o facă.

Cu ocazia Expoziţiei de la 1867, guvernul imperial hotărîse să se redacteze un ansamblu de rapoarte despre progres în ştiinţele, literele şi artele din Franţa, în secolul al XIX-lea. Pe atunci, ministru al Instrucţiei publice era dl. Duruy. Îl cunoştea bine pe dl. Ravaisson avîndu-l drept discipol la colegiul Rollin. În 1863, cu ocazia reînfiinţării agregaţiei de filozofie, îi încredinţase d-lui Ravaisson preşedinţia juriului. Cui avea să-i ceară raportul despre progresul filozofiei ? Mai mulţi filozofi eminenţi, ocupanţi ai unor catedre de la Universitate, sperau să li se acorde această onoare. Dl. Duruy a preferat să i se adreseze lui Ravaisson, un filozof din afara instituţiei universitare. Şi ministrul cu atîtea idei inspirate în timpul scurtei sale şederi la ministerul de Afaceri n-a avut niciodată o idee mai bună ca aceasta.

Dl. Ravaisson s-ar fi putut limita la a trece în revistă lucrările celor mai renumiţi filozofi ai secolului. Probabil că nu i s-ar fi cerut mai

mult. Dar altfel şi-a înţeles el datoria. Fără a se opri la opinia conform căreia există cîţiva gînditori demni de luat în seamă şi alţii neglijabili, el a citit totul, fiindcă ştia ce poate reflecţia sinceră şi în ce fel, numai prin forţa acestui instrument, cei mai umili muncitori au extras dintr-un minereu lipsit de valoare cîteva parcele de aur. După ce a citit totul, şi-a luat avînt pentru a domina întregul. Dincolo de ezitările şi de ocolişurile unei gîndiri nu întotdeauna deplin conştiente de ceea ce voia şi făcea, el căuta punctul situat într-un viitor îndepărtat spre care se îndreaptă filozofia.

Reluînd şi extinzînd ideea călăuzitoare din *Essai*, el distingea două modalităţi de a gîndi. Prima procedează prin analiză ; descompune lucrurile în elementele lor inerte ; din simplificare în simplificare, ajunge la abstract şi la vid. De altfel, prea puţin contează dacă munca de abstractizare este efectuată de un fizician, numit mecanist, sau de un logician, ce-şi va spune idealist : în ambele cazuri, avem materialismul. Cealaltă metodă nu ţine cont numai de elemente, ci şi de ordinea lor, de legătura dintre ele şi de direcţia lor comună. Ea nu explică viul prin ceea ce este mort ci, văzînd pretutindeni viaţa, defineşte formele elementare prin aspiraţia către o formă de viaţă superioară. Ea nu reduce superiorul la inferior ci, dimpotrivă, aduce inferiorul la nivelul superior. Este, în înţelesul propriu al cuvîntului, spiritualismul.

Acum, dacă examinăm filozofia franceză a secolului al XIX-lea, nu numai la metafizicieni, ci şi la savanţii care au făcut filozofia ştiinţei lor, iată ce vom găsi, după dl. Ravaisson. Nu rareori spiritul se orientează mai întîi în direcţia materialistă şi îşi închipuie că se poate menţine pe această cale. În mod normal, el caută o

explicaţie mecanică sau geometrică pentru ceea ce vede. Însă obiceiul de a se limita la atîta nu-i decît o rămăşiţă a secolelor precedente. El datează dintr-o perioadă cînd ştiinţa era aproape exclusiv geometrie. Ceea ce caracterizează ştiinţa secolului al XIX-lea, noul ei demers, este studierea amănunţită a fiinţelor vii. Or, odată ajunşi pe acest teren, dacă vrem, putem vorbi tot despre pură mecanică, însă ne gîndim la altceva.

Să deschidem primul volum din *Cours de philosophie positive*, de Auguste Comte. Acolo, citim că fenomenele observabile la fiinţele vii sînt de aceeaşi natură ca faptele anorganice. După opt ani, în al doilea volum, se exprimă la fel cu privire la vegetale, dar numai cu privire la ele ; pune deoparte viaţa animală. În sfîrşit, în ultimul volum, izolează clar totalitatea fenomenelor vieţii de faptele fizice şi chimice. Cu cît examinează mai mult manifestările vieţii, cu atît tinde să stabilească între diversele ordine de fapte o distincţie pornind de la rang sau de la valoare, şi nu numai de la complexitate. Or, urmărind această direcţie, ajungem la spiritualism. La început, Claude Bernard se exprimă ca şi cum jocul forţelor mecanice ne-ar furniza toate elementele unei explicaţii universale. Însă atunci cînd, părăsind domeniul generalităţilor, se ocupă de descrierea specializată a acelor fenomene ale vieţii asupra cărora lucrările sale au proiectat o lumină atît de intensă, el ajunge la ipoteza unei „idei directoare" şi chiar „creatoare", care ar fi cauza adevărată a organizării.

După dl. Ravaisson, aceeaşi tendinţă, acelaşi progres se observă la toţi filozofii şi savanţii preocupaţi să aprofundeze natura vieţii. Este posibil să se prevadă faptul că, pe măsură ce ştiinţele se vor dezvolta, ele vor

descoperi necesitatea de a reintegra gîndirea în sînul naturii.

Sub ce formă, prin ce fel de operaţie? Dacă viaţa este o creaţie, trebuie să ne-o reprezentăm prin analogie cu creaţiile pe care ne este dat să le observăm, prin urmare, cu acelea realizate de noi înşine. Or, în creaţia artistică, de exemplu, se pare că materialele operei, cuvinte şi imagini pentru poet, forme şi culori pentru pictor, ritmuri şi acorduri pentru muzician, vin să se aşeze spontan sub ideea ce trebuie să o exprime, atrase întrucîtva de farmecul unei idealităţi superioare. Cînd elementele materiale se organizează în fiinţe vii, nu trebuie să le atribuim o mişcare analogă şi, de asemenea, o stare de fascinare? În ochii d-lui Ravaisson, forţa de zămislire (*force originatrice*) a vieţii este de aceeaşi natură ca puterea de convingere (*force de persuasion*).

Dar de unde vin materialele supuse acestui farmec? La cea mai importantă dintre întrebări, dl. Ravaisson răspunde arătîndu-ne în producţia originară a materiei o mişcare inversă celei îndeplinite cînd se organizează. Dacă organizarea este ca o trezire a materiei, materia nu poate fi decît ca o amorţire a spiritului. Este ultimul grad, umbra unei existenţe ce s-a diminuat şi, ca să spunem aşa, s-a golit ea însăşi de propriul conţinut. Dacă materia este „baza existenţei naturale, atunci, printr-un progres continuu urmînd ordinea naturii, de la o treaptă la alta, de la un regn la altul, totul revine la unitatea spiritului" ; invers, trebuie să ne reprezentăm la început o lărgire (*distension*) a spiritului, o difuziune în spaţiu şi timp constituindu-i materialitatea. Gîndirea infinită „şi-a anulat ceva din plenitudinea fiinţei, pentru a scoate din ea, printr-un fel de trezire şi de înviere, tot ceea ce există".

Iată doctrina prezentată în ultima parte din *Rapport*. Universul vizibil ne este înfăţişat ca aspectul exterior al unei realităţi care, văzută din interior şi surprinsă în ea însăşi, ne apare ca un dar, ca un act de mare generozitate şi de dragoste. Nici o analiză nu ne va da o idee asupra acestor pagini admirabile. Douăzeci de generaţii de elevi le-au ştiut pe de rost. Ele au însemnat mult pentru influenţa exercitată de acest *Rapport* asupra filozofiei universitare. Nu putem să determinăm cu precizie limitele influenţei în cauză, nici să-i măsurăm adîncimea, nici măcar să-i descriem exact natura, aşa cum nu putem reda inexprimabila lumină pe care entuziasmul primei tinereţi o revarsă asupra întregii vieţi a omului. Ne va fi permis să adăugăm că, prin strălucirea lor uimitoare, aceste pagini au pus în umbră ideea cea mai originală a cărţii? Că studierea aprofundată a fenomenelor vieţii trebuie să determine ştiinţa pozitivă să-şi extindă cadrele şi să depăşească mecanismul pur în care se închide de trei secole încoace, este o eventualitate abia astăzi luată în considerare, deşi majoritatea refuză s-o admită. Însă, pe vremea cînd scria dl. Ravaisson, era necesară o adevărată capacitate de prezicere pentru a atribui acest termen unei mişcări de idei mergînd, după toate aparenţele, în sens contrar.

Ce fapte şi ce raţiuni l-au făcut pe dl. Ravaisson să creadă că fenomenele vieţii, în loc să se explice integral prin forţele fizice şi chimice, dimpotrivă, aduc lămuriri asupra acestora din urmă? Toate elementele teoriei se găsesc deja în *Essai sur la métaphysique d'Aristote* şi în teza despre *Habitude*. După părerea noastră, forma ei precisă capătată în *Rapport* este legată de nişte reflecţii speciale din această perioadă, reflecţii, cu privire la artă

şi, în mod deosebit, la arta desenului, cunoscută de dl. Ravaisson şi pe plan teoretic, şi pe cel practic.

În 1825, Ministerul Instrucţiei publice pusese în discuţie problema predării desenului în liceu. La 21 iunie 1853, printr-o decizie, se însărcina o comisie să prezinte ministrului un proiect de organizare a predării acestui obiect. Printre membrii comisiei se aflau Delacroix, Ingres şi Flandrin ; ea era condusă de dl. Ravaisson. Tot el a redactat raportul. Şi-a impus punctele de vedere şi a elaborat regulamentul. Prin decizia din 29 decembrie 1853, s-a dispus aplicarea lui în instituţiile de stat. Metoda utilizată pînă atunci în predarea desenului era acum complet reînnoită. În raportul adresat ministrului, consideraţiile teoretice aflate la baza reformei ocupă un spaţiu redus. Mai tîrziu, dl. Ravaisson le-a reluat şi le-a amplificat în cele două articole *Art* şi *Dessin* din *Dictionnaire pédagogique*. Scrisă în 1882, pe cînd autorul îşi întemeiase propria-i filozofie, articolele ne prezintă ideile d-lui Ravaisson referitoare la desen, sub o formă metafizică absentă la început (aşa cum ne vom convinge cu uşurinţă citind raportul din 1853). Cel puţin, din ele se detaşează metafizica latentă, presupusă de concepţiile lui, încă de la origine. Ele ne arată în ce fel ideile călăuzitoare ale filozofiei rezumate aici se alăturau, în gîndirea d-lui Ravaisson, unei arte practicate fără încetare. De asemenea, ele confirmă o lege generală, după părerea noastră, şi anume că, în filozofie, ideile cu adevărat viabile sînt mai întîi trăite de autorul lor – unde „trăite" înseamnă că le aplică zi de zi în activitatea sa preferată şi le modelează de-a lungul timpului în funcţie de o tehnică specială.

Metoda practicată pe atunci pentru predarea desenului se inspira din ideile lui Pestalozzi. Se spunea că, în arta desenului, ca peste tot de altfel, este necesar să se meargă de la simplu la compus. Mai întîi, elevul va trasa linii drepte, apoi triunghiuri, dreptunghiuri şi pătrate ; de acolo, va trece la cerc. Mai tîrziu, va ajunge să deseneze contururile unor forme de viaţă : ca bază a desenului, va trebui să traseze linii drepte şi curbe geometrice, fie circumscriind modelului (considerat plat) o figură rectilinie imaginară asupra căreia va fixa puncte de reper, fie înlocuind provizoriu curbele modelului cu nişte curbe geometrice, asupra cărora va reveni pentru a face retuşurile necesare.

După dl. Ravaisson, metoda respectivă nu poate da nici un rezultat. Într-adevăr, ori dorim să învăţăm cum să desenăm nişte figuri geometrice şi atunci nu mai are importanţă dacă folosim sau nu instrumentele potrivite sau dacă aplicăm regulile furnizate de geometrie ; ori vrem să predăm arta propriu-zisă şi atunci experienţa ne arată că aplicarea procedeelor mecanice în imitarea formelor de viaţă ne face să le înţelegem greşit şi să le reproducem cu greu. Ceea ce contează în primul rînd este „judecata ochiului". Cînd elevul începe prin a-şi fixa puncte de reper, apoi le uneşte printr-o linie continuă, inspirîndu-se pe cît posibil de la curbele geometrice, el nu învaţă decît să vadă greşit. Spiritul formei îi scapă întotdeauna. Cu totul altul este rezultatul cînd se începe prin curbele caracteristice vieţii. Nu apropierea de geometrie, ci elementele expresive şi cele ce se adresează inteligenţei vor fi cele mai simple. Animalul va fi mai uşor de înţeles decît planta, omul decît animalul, Apollo din Belvedere decît simplul trecător. Să începem prin a-l face

pe copil să deseneze figurile umane perfecte, modelele furnizate de arta statuară a grecilor. Dacă ne este teamă de dificultăţile perspectivei, să înlocuim modelele cu reproducerea lor fotografică. Vom vedea că restul va veni de la sine. Pornind de la geometrie, putem merge oricît de departe în sensul complicaţiei, fără a ne apropia vreodată de curbele prin care se exprimă viaţa. Dimpotrivă, dacă începem prin aceste curbe, atunci cînd le vom aborda pe cele ale geometriei, ne vom da seama că le aveam deja în mînă.

Iată-ne deci în faţa uneia dintre cele două teze dezvoltate în *Rapport sur la philosophie en France* : nu putem trece de la mecanic la viu pe calea compunerii ; mai degrabă viaţa ar da cheia lumii neorganizate. Metafizica este implicată, presimţită şi simţită chiar în efortul concret al mîinii, în încercarea de a reproduce mişcările caracteristice ale figurilor.

La rîndul ei, examinarea mişcărilor şi a raportului care le leagă de figura trasată dă un sens spiritual celei de a doua teze a d-lui Ravaisson, concepţiilor dezvoltate în legătură cu originea lucrurilor şi cu actul de „condescendenţă", după cum spune el, a cărui manifestare o constituie universul.

Din punctul nostru de vedere, dacă cercetăm lucrurile naturii, ceea ce vom descoperi în mod surprinzător la ele este frumuseţea. De altfel, frumuseţea se accentuează pe măsură ce natura se înalţă de la anorganic la organizat, de la plantă la animal, de la acesta la om. Cu cît activitatea naturii este mai intensă, cu atît opera produsă este mai frumoasă. Asta ar însemna să spunem că, dacă frumuseţea ne-ar încredinţa secretul, noi am pătrunde prin ea în intimitatea activităţii naturii. Dar ni-l va încredinţa ea oare ? Poate că da, cu condiţia să n-o

considerăm, în ea însăşi, decît un efect şi să urcăm pînă la cauză. Frumuseţea aparţine formei şi orice formă îşi are originea într-o mişcare ce o trasează : forma nu-i decît o mişcare înregistrată. Or, dacă ne întrebăm care sînt mişcările descriind nişte forme *frumoase*, vom descoperi că acestea sînt mişcările *graţioase* : frumuseţea, spunea Leonardo da Vinci, este graţie fixată. Şi atunci, problema este aceea de a şti în ce constă graţia. Ea nu este greu de rezolvat, căci în tot ceea ce este graţios vedem, simţim, ghicim un fel de abandon şi o condescendenţă, parcă. Astfel, pentru cel ce contemplă universul cu ochi de artist, graţia se citeşte în frumuseţe, iar bunătatea transpare în graţie. Prin mişcarea înregistrată de forma sa, orice lucru manifestă generozitatea infinită a unui principiu care se dă pe sine. Şi nu degeaba numim în acelaşi fel farmecul vizibil în mişcare şi actul de generozitate caracteristic bunătăţii divine : cele două sensuri ale cuvîntului *graţie* se uneau, pentru dl. Ravaisson, într-unul singur.

El rămînea credincios metodei sale căutînd cele mai înalte adevăruri metafizice într-o viziune concretă asupra lucrurilor, trecînd pe nesimţite de la estetică la metafizică şi chiar la teologie. În această privinţă, nimic nu este mai instructiv decît studiul publicat în 1887, în *Revue des deux mondes* despre filozofia lui Pascal. Aici, autorul este în mod evident preocupat să lege creştinismul de filozofia şi de arta Antichităţii, fără a ignora ceea ce creştinismul a adus ca noutate în lume. Această preocupare acoperă ultima parte a vieţii d-lui Ravaisson.

Atunci, dl. Ravaisson a avut bucuria de a vedea că ideile i se răspîndesc, că filozofia lui pătrunde în învăţămînt şi că se conturează o

întreagă mişcare în favoarea unei doctrine, ce făcea din activitatea spirituală însuşi fundamentul realităţii. Acel *Rapport* din 1867 determinase o schimbare de orientare în filozofia universitară : influenţei lui Cousin îi urma aceea a lui Ravaisson. După cum a spus dl. Boutroux în frumoasele pagini scrise în memoria lui[1], „Ravaisson nu a căutat niciodată influenţa, însă a sfîrşit prin a o exercita precum cîntul divin care, după legenda antică, făcea să se aranjeze singure, sub formă de ziduri şi de turnuri, materialele ascultătoare". Ca preşedinte al comisiei de agregaţie, îşi îndeplinea funcţiile cu o binevoitoare imparţialitate, singura lui grijă fiind aceea de a distinge talentul şi truda oriunde apăreau. În 1880, Academia dumneavoastră îl chema să-şi ia locul printre membrii ei, înlocuindu-l pe dl. Peisse. Una dintre primele lecturi făcute aici a fost aceea a unui important raport despre scepticism, cu ocazia unui concurs cîştigat în mod strălucit de viitorul d-voastră confrate, dl. Brochard. În 1899, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres sărbătorea cincizeci de ani de la alegerea lui. Mereu tînăr şi surîzător, mergea de la o academie la alta, prezenta aici un memoriu cu vreun subiect de arheologie greacă, dincolo nişte opinii cu privire la morală şi educaţie, prezida distribuirile de premii, unde, pe un ton familiar, exprima cele mai abstracte adevăruri sub forma cea mai accesibilă. Dl. Ravaisson nu a încetat niciodată să urmărească dezvoltarea unei gîndiri ale cărei principale etape au fost marcate de *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, teza despre *Habitude* şi de *Rapport*-ul din 1867. Însă acest nou efort, fără să se fi materializat într-o operă încheiată, este mai puţin cunoscut. De altfel, rezultatele publicate

1. *Revue de métaphysique et de morale*, noiembrie 1900.

erau de natură să-i surprindă, să-i deruteze puţin chiar şi pe acei discipoli ce-l urmăreau cu cea mai mare atenţie. Era vorba de o serie de articole despre Venus din Milo ; mulţi se mirau de insistenţa cu care revenea asupra unui subiect atît de deosebit. Mai erau apoi lucrările despre monumentele funerare ale Antichităţii şi, în sfîrşit, nişte consideraţii asupra problemelor morale sau pedagogice de actualitate (în jurul anului 1900, *n. tr.*) Era posibil să nu se observe legătura între nişte preocupări atît de diferite. Adevărul este că ipotezele asupra capodoperelor sculpturii greceşti, încercările de reconstituire a grupului din Milo, interpretările date basoreliefurilor funerare, concepţiile asupra moralei şi a educaţiei, toate astea formează un ansamblu foarte coerent, toate se leagă, în gîndirea d-lui Ravaisson, de o nouă dezvoltare a doctrinei metafizice. O schiţă a ultimei sale filozofii o găsim într-un articol intitulat *Métaphysique et morale*, apărut în 1893, ca introducere la revista cu acelaşi nume. Formula ei definitivă s-ar fi găsit în cartea pe care dl. Ravaisson a început s-o scrie înainte de a muri, fără a fi reuşit s-o termine. Fragmentele lucrării, adunate de nişte mîini pioase, au fost publicate sub titlul de *Testament philosophique*. Fireşte, ele ne dau o idee suficient de bună asupra a ceea ce ar fi putut deveni cartea. Dacă dorim să urmărim gîndirea d-lui Ravaisson pînă la ultima ei etapă, este necesar să ne întoarcem la epoca în care i se ceruse să se ocupe de operele sculpturii antice, adică în jurul anului 1867, înainte de apariţia *Raportului*.

Consideraţiile asupra predării desenului l-au condus aici. Dacă studiul desenului trebuie să înceapă prin imitarea figurii umane şi să urmărească frumuseţea prin ceea ce are ea

perfect, atunci modelele pot fi găsite în arta antică a sculptării statuilor, de vreme ce ea a adus figura umană la cel mai înalt grad de perfecţiune. De altfel, pentru a-l scuti pe copil de dificultăţile perspectivei, se vor înlocui statuile înseşi cu reproducerile lor fotografice. Astfel, dl. Ravaisson a constituit mai întîi o colecţie de fotografii, şi apoi – alt aspect important – a comandat executarea mulajelor după capodoperele artei greceşti. Această ultimă colecţie, alăturată la început colecţiei Campana, a devenit punctul de plecare în colecţionarea statuilor din ipsos făcute după modele antice. Dl. Charles Ravaisson-Mollien le-a adunat pe toate la Muzeul Luvru. Printr-o evoluţie firească, dl. Ravaisson a ajuns să cerceteze artele plastice sub un nou aspect. Pînă atunci fusese interesat mai ales de pictura modernă. De-acum, îşi îndrepta atenţia asupra sculpturii antice. Convins fiind că trebuie să cunoască tehnica unei arte pentru a-i pătrunde spiritul, lua dăltiţa, se iniţia în practica modelării şi ajungea, după multă trudă, la o adevărată îndemînare. Imediat după aceea, a avut ocazia să-şi aplice cunoştinţele în domeniul artei şi, printr-o imperceptibilă trecere, în cel al filozofiei.

În cîteva rînduri şi, mai ales, cu ocazia instalării muzeului Campana, Împăratul Napoleon al III-lea personal apreciase valoarea d-lui Ravaisson. În iunie 1870, îi acorda funcţia de custode *(conservateur)* al artei antice şi al sculpturii moderne la Muzeul Luvru. După cîteva săptămîni izbucnea războiul, duşmanul era la porţile Parisului, iar bombardamentele păreau inevitabile. După ce a propus la Académie des Inscriptions să se lanseze un protest către lumea civilizată împotriva violenţelor ce ameninţau tezaurul artistic, dl. Ravaisson s-a

ocupat de transportarea, în adîncurile unei subterane, a celor mai preţioase piese din muzeul de artă antică, pentru a le feri de un eventual incendiu. Cînd a deplasat-o pe Venus din Milo, şi-a dat seama că amîndouă blocurile din care este făcută statuia fuseseră asamblate greşit cu ocazia unei instalări iniţiale şi că atitudinea originară fusese denaturată prin interpunerea unei pene de lemn. El însuşi a determinat poziţiile relative ale celor două blocuri ; el însuşi a supravegheat îndreptarea. Cîţiva ani mai tîrziu avea să execute o operaţie asemănătoare, dar mai importantă decît prima, asupra Victoriei din Samothrace. În restaurarea primitivă a statuii, fusese imposibil să i se ajusteze aripile, al căror efect deosebit este astăzi recunoscut. Dl. Ravaisson a refăcut din ipsos toată partea stîngă a pieptului şi o parte din dreapta : de atunci, aripile şi-au regăsit articulaţiile, iar zeiţa a rămas aşa cum o vedem şi astăzi pe scările Luvrului : trup fără braţe, fără cap, unde numai fluturarea veşmintelor drapate şi desfacerea aripilor fac vizibil elanul ce cuprinde un suflet.

Or, pe măsură ce dl. Ravaisson se familiariza cu arta antică, în mintea lui a prins contur o idee aplicabilă ansamblului sculpturii greceşti, căpătînd însă semnificaţia cea mai concretă pentru Venus din Milo, operă căreia, prin natura împrejurărilor, îi acordase o atenţie specială.

Înţelegea că, pe timpul lui Phidias, arta statuară modelase mari şi nobile figuri, al căror tip degenera treptat pe măsură ce se altera, prin vulgarizare, concepţia clasică asupra divinităţii. „La începuturi, Grecia adora în Venus pe zeiţa numită Urania... Acea Venus era stăpîna lumilor... Era o providenţă, îmbinare de putere şi de bunăvoinţă, al cărei atribut obiş-

nuit era o porumbiţă, însemnînd că ea domnea cu dragoste şi blîndeţe. Concepţiile străvechi au fost denaturate. Un legislator atenian, îngăduitor faţă de mulţime, a stabilit pe gustul ei, alături de cultul celestei Venus, cultul unei Venus de ordin inferior, numită «cea populară». Anticul şi sublimul poem s-a preschimbat treptat într-un roman ţesut din aventuri frivole[1]."

La acest poem antic ne aduce Venus din Milo. Operă a lui Lysipp ori a unuia dintre elevii săi, după părerea dl. Ravaisson, aceasta nu era decît varianta unei Venus de Fidias. Iniţial, ea nu era izolată, ci făcea parte dintr-un grup. Dl. Ravaisson a lucrat cu o deosebită migală la reconstituirea grupului respectiv. Mulţi zîmbeau cînd îl vedeau cum modelează şi remodelează braţul zeiţei. Oare ştiau ei că ceea ce dl. Ravaisson voia să smulgă materiei nesupuse era tocmai sufletul Greciei şi că filozoful rămînea credincios doctrinei sale, căutînd aspiraţiile fundamentale ale Antichităţii păgîne nu numai în formulele abstracte şi generale ale filozofiei, ci într-o figură concretă, chiar în aceea sculptată de către cel mai mare artist al Atenei, vizînd cea mai elevată expresie a frumuseţii ?

Din punct de vedere arheologic, nu nouă ne revine sarcina de a evalua concluziile la care a ajuns dl. Ravaisson Este de-ajuns să spunem că, alături de o Venus primitivă, plasa un zeu, putînd fi Marte, sau un erou, probabil Tezeu. Din inducţie în inducţie, ajungea să vadă în grup simbolul unui triumf al puterii de convingere asupra forţei brutale. Mitologia greacă ne-ar cînta epopeea acestei victorii. Adorarea eroilor n-ar fi fost decît cultul plin de recunoştinţă al grecilor închinat celor care,

1. Discurs citit la şedinţa publică a celor cinci Academii, la 25 octombrie 1890.

fiind cei mai puternici, au vrut să fie cei mai buni şi nu şi-au folosit forţa decît pentru a ajuta omenirea în suferinţă. Astfel, religia străveche ar fi un omagiu adus milei. Mai presus de orice, chiar la originea a tot ce există, ea punea generozitatea, mărinimia şi, în sensul cel mai înalt al cuvîntului, dragostea.

Astfel, printr-o unică arcuire, sculptura greacă îl aducea pe dl. Ravaisson la ideea centrală a filozofiei sale. Nu spusese el în *Rapport* că universul este manifestarea unui principiu care se dăruieşte cu dragoste şi bunăvoinţă ? Însă această idee, regăsită la cei din vechime, văzută prin prisma sculpturii greceşti, i se desena acum în minte sub o formă mai simplă şi mai amplă. Dl. Ravaisson n-a reuşit să traseze decît o schiţă incompletă a noii forme. Însă, în *Testament philosophique*, sînt bine marcate liniile principale.

El spunea că o filozofie mare apăruse odată cu zorii gîndirii umane şi că se menţinuse de-a lungul tuturor vicisitudinilor istoriei : filozofia eroică, a celor mărinimoşi şi puternici. Înainte chiar de a fi fost gîndită de către inteligenţele superioare, această filozofie a fost trăită de către sufletele de elită. Dintotdeauna, ea a aparţinut sufletelor cu adevărat regale, născute pentru lumea întreagă şi nu pentru ele înseşi, rămase fidele impulsului originar, în perfect acord cu nota fundamentală a universului, o notă de generozitate şi de dragoste. Cei ce au practicat-o mai întîi au fost eroii adoraţi ai Greciei. Cei ce au transmis-o mai tîrziu au fost gînditorii care, de la Thales la Socrate, de la Platon la Aristotel, de la Aristotel la Descartes şi Leibniz, s-au continuat unii pe alţii, alcătuind o singură, mare familie. Toţi, presimţind sau dezvoltînd creştinismul, au gîndit şi au practicat o filozofie în întregime dependentă de o stare

sufletească ; Descartes a dat acestei stări numele atît de frumos de «generozitate».

În *Testament philosophique*, Dl. Ravaisson relua, din noua perspectivă, principalele teze din *Rapport*. Le regăsea la marii filozofi din toate timpurile. Le verifica prin exemple. Le insufla o nouă viaţă, făcînd din ce în ce mai mult loc sentimentului în căutarea adevăratului şi entuziasmului în crearea frumosului. Insista asupra celei mai elevate dintre arte, însăşi arta vieţii, aceea care modelează sufletul. O rezuma prin preceptul Sfîntului Augustin : „Iubeşte şi fă ce vrei". Şi preciza că dragostea astfel înţeleasă este în adîncul fiecăruia, că este firească şi n-avem de ce s-o creăm, pentru că ea creşte şi singură atunci cînd înlăturăm obstacolul înălţat de voinţă : veneraţia faţă de noi înşine.

Ar fi dorit ca întregul nostru sistem de educaţie să nu înfrîneze avîntul sentimentului de generozitate. „Răul de care suferim, scria el în 1887, nu constă atît în inegalitatea condiţiilor, deseori excesivă totuşi, cît în sentimentele supărătoare ce i se alătură..." „Remediul trebuie căutat cu precădere într-o reformă morală, stabilind armonia şi simpatia reciprocă între clase. Reforma ţine mai ales de educaţie..." Nu făcea caz de ştiinţa livrescă. În cîteva cuvinte, el trasa programul unei educaţii cu adevărat liberale, adică menită să dezvolte mărinimia, să elibereze sufletul de sub toate servituţile, mai ales de egoism, cel mai rău dintre toate : „Societatea, spunea el, trebuie să se bazeze pe generozitate, adică pe înclinaţia de a se considera drept o rasă superioară, o rasă eroică şi chiar divină"[1] „Diviziunile sociale se bazează pe faptul că există, de o parte, bogaţii, bogaţi numai pentru ei şi nu pentru o cauză comună

1. *Revue bleue*, 23 aprilie 1887.

şi, de cealaltă parte, săracii, care, negăsind sprijin decît în ei înşişi, văd în bogaţi doar nişte obiecte demne de invidiat." Modificarea stărilor sufleteşti ale claselor muncitoare va depinde numai de bogaţi, de clasele superioare. „În ciuda sărăciei şi a defectelor sale, poporul, săritor la nevoie, a păstrat mult din dezinteresul şi generozitatea caracteristice primelor vîrste... Să se lanseze un semnal din regiunile de sus pentru a indica, în pofida nelămuririlor noastre, drumul de urmat spre a restabili atotputernicia de altădată a mărinimiei : de nicăieri nu i se va răspunde mai repede decît din partea poporului. După cum a spus Adam Smith, poporul iubeşte într-atît virtutea, încît nimic nu-l mişcă mai mult decît austeritatea."

În timp ce ne prezenta generozitatea ca pe un sentiment firesc datorită căruia devenim conştienţi de nobleţea originilor noastre, dl. Ravaisson descoperea, prin credinţa în nemurire, presentimentul la fel de firesc al destinului nostru. Într-adevăr, el regăsea această credinţă prin intermediul Antichităţii clasice. O citea pe monumentele funerare ale grecilor, în acele tablouri unde, după părerea sa, mortul se întoarce spre a anunţa pe acei dintre ai săi rămaşi în viaţă că încearcă o bucurie pură în locul de şedere al preafericiţilor. Spunea că sentimentul strămoşilor nu-i înşelase în această privinţă, că îi vom regăsi în altă parte pe cei ce i-am iubit aici, că acela care a iubit o dată va iubi întotdeauna. Adăuga faptul că nemurirea promisă de religie era o veşnicie întru fericire, că nu se putea, nu trebuia s-o concepem altfel : în caz contrar, nu i-ar mai reveni generozităţii ultimul cuvînt. „În numele dreptăţii, scria el[1], o teologie străină de spiritul

1. *Testament philosophique,* p.29 (*Revue de métaphysique et de morale*, ianuarie 1901).

îndurării specific creştinismului, abuzînd de cuvîntul «eternitate», care nu înseamnă adesea decît o durată lungă, îi condamnă la chinuri fără de sfîrşit pe păcătoşii morţi fără a se fi pocăit, adică o întreagă omenire, aproape. Şi atunci, ce s-ar întîmpla cu fericirea unui Dumnezeu, dacă ar trebui să audă atîtea voci văitîndu-se timp de o veşnicie?... Acolo unde a apărut creştinismul, găsim o întîmplare alegorică inspirată dintr-o cu totul altă gîndire, istoria lui Amor şi Psyché. Amor se îndrăgosteşte de Psyché. Precum Eva din Biblie, ea poartă vina nelegiuitei curiozităţi de a şti, altfel decît prin Dumnezeu, cum să aleagă binele de rău, negînd astfel graţia divină. Amor îi impune chinuri ispăşitoare pentru a o face din nou demnă de alegerea lui, însă nu i le impune fără o oarecare mîhnire. Un basorelief îl reprezintă ţinînd într-o mînă un fluture (suflet şi fluture, simbol al învierii, au fost dintotdeauna sinonime), iar cu cealaltă arzîndu-l la flacăra unei făclii ; îşi întoarce însă privirea, ca şi cum i-ar fi milă."

Iată alegoriile şi teoriile notate de dl. Ravaisson în *Testament philosophique*, cu cîteva zile înainte de a muri. Printre gînduri elevate şi graţioase imagini, parcă de-a lungul unei alei străjuite de arbori semeţi şi de flori parfumate, s-a îndreptat spre ultima clipă, nepăsător faţă de venirea nopţii, preocupat doar să privească la linia orizontului soarele ce lăsa să i se vadă forma scăldată într-o lumină blîndă. O boală de scurtă durată, neîngrijită la timp, ni l-a răpit în cîteva zile. S-a stins la 18 mai 1900, în mijlocul familiei, păstrîndu-şi pînă la capăt luciditatea inteligenţei sale sclipitoare.

Istoria filozofiei ne pune în faţa unei strădanii mereu înnoite a unei gîndiri dispuse

să atenueze dificultăţile, să rezolve contradicţiile, să măsoare cu o aproximaţie crescîndă o realitate nemărginită. Însă din cînd în cînd se iveşte cîte un suflet capabil să învingă toate complicaţiile prin simplitate, un suflet de artist sau de poet, rămas aproape de origine, împăcînd, într-o armonie evidentă pentru inimă, nişte termeni de neîmpăcat pentru inteligenţă. Atunci cînd împrumută vocea filozofiei, limba vorbită de el nu este înţeleasă de toată lumea. Unii o cred confuză, şi chiar este astfel prin ceea ce exprimă. Unii o simt precisă, pentru că îi percep toate sugestiile. La unele urechi, ea aduce ecoul unui trecut dispărut ; însă altele aud deja, ca într-un vis, cîntecul plin de bucurie al viitorului. Opera d-lui Ravaisson va lăsa în urmă-i nişte impresii foarte diverse, ca orice filozofie ce se adresează în egală măsură sentimentului şi raţiunii. Nimeni nu va nega faptul că forma ei este cam imprecisă ; este forma unei inspiraţii ; dar inspiraţia vine de sus şi are o direcţie foarte clară. Că a utilizat, în mai multe rînduri, materiale vechi, furnizate în special de filozofia lui Aristotel, d-lui Ravaisson îi plăcea s-o repete : însă este înviorată de un spirit nou, iar viitorul ne va spune, poate, că idealul pe care ea îl propunea ştiinţei şi activităţii noastre era, în multe privinţe, mai înaintat decît al nostru. Ce poate fi mai îndrăzneţ şi mai nou decît să duci vestea fizicienilor că inertul se va explica prin viu, biologilor că viaţa nu se va înţelege decît prin gîndire, filozofilor că generalităţile nu sînt filozofice, învăţătorilor că întregul trebuie să fie predat înaintea elementelor, şcolarilor că trebuie să înceapă cu perfecţiunea, omului cuprins, mai mult ca niciodată, de egoism şi de ură, că temeiul firesc al omului este generozitatea.

SUMAR

Cuvînt înainte 4

I. Introducere (Partea întîi).
Creştere a adevărului. Mişcare retrogradă
a adevărului 5

II. Introducere (Partea a doua).
Despre punerea problemelor 27

III. Posibilul şi realul 98

IV. Intuiţia filozofică 116

V. Percepţia schimbării 141

VI. Introducere în metafizică 173

VII. Filozofia lui Claude Bernard 222

VIII. Despre pragmatismul lui William James.
Adevăr şi realitate 231

IX. Viaţa şi opera lui Ravaisson 244

În colecţia PLURAL
au apărut:

1. Adrian Marino: *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice şi culturale*
2. Lev Şestov: *Noaptea din grădina Ghestimani*
3. Matei Călinescu: *Viaţa şi opiniile lui Zacharias Lichter*
4. Barbey d'Aurevilly: *Dandysmul*
5. Henri Bergson: *Gîndirea şi mişcarea*

PLURAL M

1 (M). Emile Durkheim: *Formele elementare ale vieţii religioase*

În pregătire:

Virgil Nemoianu: *Micro-Armonia*
Carlo Ginzburg: *Poveste nocturnă*
Marcel Mauss, H. Hubert: *Teoria generală a magiei*
Ion Solacolu, Stelian Bălănescu: *Inconsistenţa miturilor*
Adrian Marino: *Politică şi cultură*

Lector: Valeriu Gherghel
Bun de tipar: octombrie 1995 Apărut: 1995
Editura Polirom, B-dul Copou nr.3 ● P.O.Box 266, 6600 Iaşi ● Tel & Fax: (032) 214100; (032) 214111